

Dømmekraft og lover

Med utgangspunkt i Platons dialog *Statsmannen*

Lone Fedders Dybdal



Masteroppgave ved det Humanistiske Fakultet

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

November 2009

Forord

Jeg har vært begeistret for Platon siden jeg begynte med filosofi, men det var først et stykke ut i mastergraden jeg forsto at jeg skulle skrive masteroppgaven på bakgrunn av en av hans dialoger. Tanken var først, med utgangspunkt i Kants *Fredsskrift*, å skrive om soldaters moralske status i krig. Når en soldat trer inn i en krigførende hær legger han samtidig egne grunnleggende menneskerettigheter til side: Han er nå et legitimt mål for fiendens styrker, og *retten* til liv er derved opphevet. Dette er naturligvis aktuelle spørsmål med et Norge i krig, men etter å ha arbeidet med *Statsmannen* i selvvalgt emne var det fortsatt mange aspekter ved dialogen som sto uutforsket og som bad om nærmere undersøkelse. Distinksjonen mellom de to målekunstene var et av dem, og dialogens kjerne har vist seg å bli utgangspunktet for min masteroppgave. *Statsmannen* er etter min oppfatning en uhyre sentral dialog; den er viktig for å forstå Platons politiske filosofi overhodet, og den ser ut til å ha øvet stor innflytelse på Aristoteles. I tillegg belyser den viktige spenningsforhold som alltid vil være til stede for alle som er opptatt av forholdet mellom rett, etikk og politikk.

Takk til min veileder Eyjólfur Kjalar Emilsson. Hjördis Nerheim har stått for viktig inspirasjon i forhold til arbeidet med dømmekraft og lover i alminnelighet, og jeg har hatt stor glede av hennes forelesningsrekker om Kants politiske filosofi. Takk til Arnt Myrstad for å ha vekket min interesse for det metodiske i dialoger som *Sofisten*, *Statsmannen* og *Filebos*, og for å komme med gode kommentarer underveis. Ånund Hagas forelesningsrekker om politisk filosofi og forholdet mellom individ og samfunn har også vært av stor betydning. Takk til Fredrik Nilsen for mange gode samtaler og diskusjoner opp gjennom hele studietiden, og for kommentarer på denne og tidligere oppgaver. Øyvind Strand har, i tillegg til så mye annet, lest korrektur og bidratt med sine språklige ferdigheter innen både norsk og gresk.

Innhold

INNHold	3
1. INNLEDNING	5
1.1 GAngEN I OPPGAVEN	7
1.2 PLASSERING AV DIALOGEN I KORPUS OG TRADISJON	9
1.3 FORTOLKNINGSPROBLEMER	11
2. METODE I DIALOGEN – DIAIRESIS OG PARADEIGMA	13
2.1 DIAIRESIS	13
2.1.1 Diairesis i Sofisten	15
2.1.2 En ekskluderende diairese	16
2.1.3 Diairesis er ikke nok i seg selv	18
2.2 PARADEIGMA	20
2.2.1 Paradeigmaenes rolle i kunnskapservvelsen	21
2.3 HYRDEN SOM FORBILDE	24
2.4 MYTEN OM DE TO TIDSALDRENE	27
2.4.1 Filosofi og politikk som vesenstrekk ved vår tid	28
2.4.2 Hvilken rolle spiller myten for selve undersøkelsen?	29
2.4.3 Farvel til hyrdeparadeigmaet	30
2.5 VEVEKUNSTEN SOM PARADEIGMA	32
2.5.1 Dialektisk øvelse	33
3. DISTINKSJONEN MELLOM DE TO MÅLEKUNSTER.....	35
3.1 GJENNOMGANG AV PLT.283C-285C.....	35
3.1.1 Kairos	40

4.	HVA KAN VI HA KUNNSKAP OM?	41
4.1	DEN GUDDOMMELIGE METODE	42
4.2	MULIGHETEN FOR INNSIKT I DET VÆRENDE.....	43
4.3	PRAKTISK KUNNSKAP OG TEORETISK ERKJENNELSE	49
5.	LOVER	51
5.1	FORHOLDET MELLOM DEN SANNE STATSMANNS INNSIKT OG LOVER I PLT.293-302	55
5.1.1	Bildet av legen og skipperen – regelforståelse på ville veier	62
5.1.2	Bruken av technemodeller for politisk styre	63
5.1.3	Enda et skrekksenario – og et forsvar for lovene	66
5.2	ETTERLIGNINGER AV DEN GODE FORFATNINGS LOVER.	67
5.3	SKILLET MELLOM SOFISTEN OG STATSMANNEN	71
5.3.1	Etterligning	72
5.4	STATSMANNSKUNSTEN SOM EN KUNST AV HØYERE RANG	75
5.4.1	Utdanning og forbedring av innbyggerne	77
6.	DET MULIGES KUNST	80
6.1	DE MEST LEVELIGE STYREFORMER – HVA ER MULIG I PRAKSIS?.....	81
6.2	DØMMEKRAFT SOM ESSENSIELL EGENSKAP VED STATENS STYRERE	83
	LITTERATUR:	87

1. Innledning

Dømmekraft og lover er to sentrale faktorer innen politisk filosofi, og skal vi tro Ronald Beiner, så er det nettopp i *Statsmannen* at man for første gang får øynene opp for en menneskelig evne som kan bedømme enkelttilfeller uten hjelp fra universelle regler.¹ I dialogens begynnelse (plt.257)² tillegger Theodoros feilaktig statsmannen, sofisten og filosofen like stor verdi.³ Dette anslaget hvor matematisk kunnskap settes i parentes viser seg å være betydningsfullt utover i dialogen som søker å plassere statsmannen som skikkelse: Det viser seg senere at når det kommer til statsmannskunsten er ikke innsikt i geometriske størrelser eller kvantitativ målekunst tilstrekkelig. Statsmannen må nemlig forholde seg til det *rette mål*, og det blir klart at en godt utviklet, reflekterende dømmekraft er nødvendig for en statsmann med menneskets utfordringer og begrensninger. I *Statsmannen* har vi hele tiden følge av filosofkongen med sin ubetingede innsikt slik vi kjenner ham fra *Staten*. Han kan stå frem som et guddommelig forbilde for politikerene, men det er andre elementer i dialogen som kan vise seg mer fruktbare for statsmannskunsten og politisk filosofi i vår tid.

I *Statsmannen* foretas det gode refleksjoner rundt lovenes fordeler og ulemper, og om hva lover *ikke* har muligheten til å befatte seg med.⁴ Det gis en god fremstilling av hvor viktig evnen til å vite hva som er det rette i det partikulære tilfelle er, og når det rette øyeblikk for ulike tiltak inntreffer. Det finnes ingen entydig gresk term for det vi i dag kaller dømmekraft (*Urteilskraft*), men i *Statsmannen* er det flere elementer som sammen utgjør denne evnen, nemlig φρόνησις, κρίσις, εὐβουλία og καιρός. Denne evnen illustreres gjennom distinksjonen mellom de to målekunster (plt.283c-285c), men kommer også til syne en rekke steder gjennom dialogen. Det er klart at det aldri vil kunne settes ned strikte regler for hva som til enhver tid er det gode, men folk kan gis oppøving i evnen til å bedømme hvert enkelt

¹ Beiner (1983: 4).

² Ved referanser til Platons tekster benyttes standardabbreviasjonen slik den finnes i Liddell & Scott (dvs. plt. for *statsmannen/ politicus*), samt henvisning til stephanuspagineringen. Jeg siterer i alminnelighet den norske utgaven av Platons tekster (i *Statsmannens* tilfelle Amadous oversettelse), såfremt ikke annet er påkrevd.

³ De “nyter så forskjellig anseelse at de unndrar seg regnemessige sammenligninger” (plt.275b).

⁴ “Although Plato had not rebelled against the rule of law in the Republic and certainly did not reject it, he had made it clear that self-rule, the practical expression of wisdom, is better than any external control. This insight prepared Plato for the great discovery of the *Statesman* regarding a basic limitation of positive law – the limitation inherent in the generality of law (plt.295a). Plato’s theory, representing the first formulation of a perennial problem of political science and jurisprudence, became Aristotle’s ‘*aequitas*’, an essential concept of Roman law and modern legal systems” (Hall 2007: 48).

tilfelle – og til å stå opp for dommen i ettertid! Denne lesningen av *Statsmannen* søker å vise at lover i kombinasjon med god dømmekraft utgjør de viktigste elementene for et godt styre av alle andre forfatninger enn den ideelle. Kanskje vil denne kombinasjonen i siste ende vise seg å være den mest ønskelige for den vanlige borger.

Det “tause” budskapet til Platon (jf. syvende brev) som også finnes i *Statsmannen*, er at en avveining og tilpasning mellom de to motsetningene dømmekraft og lover må til. Platon får dette frem på to måter: På den ene siden viser han hvordan hver ytterlighet fører ut i det uholdbare gjennom en antinomisk form for dialektikk. For det andre kommer det indirekte frem ved at leseren ledes til aktivt å se etter mulighetene for å formidle mellom ytterlighetene. Dette er en konstruktiv form for dialektikk. Jeg leser altså dialogen slik at Platon på den ene siden fremviser det umulige og uutholdelige i å leve under et tilfeldig sett av lover som aldri må betviles eller undersøkes, og på den andre siden det umulige og uutholdelige ved å underlegge seg en absolutt hersker som kan skalte og valte med staten og dens borgere slik det måtte falle ham inn. Slik jeg ser det er det en strategi fra Platons side å vise frem to uforenlige og hver for seg uholdbare alternativer, og så ved hjelp av gangen i dialogen få leseren til å søke det rette og det passende mellom de to ytterpunktene. Denne lesningen finner også støtte i dialogens kjerne der distinksjonen mellom de to målekunster finnes. Istedenfor å måtte velge mellom lover og den ideale statsmann (med sin uoppnåelige innsikt) sier vi i stedet “ja takk, begge deler”: Vi vil ha det beste lovene kan tilføre et samfunn, slik som stabilitet, forutsigbarhet, likhet og frihet og det beste fra kongekunsten, nemlig evnen til å kunne vurdere hva som vil være det rette til enhver tid. Nå er det ikke sånn at vi kan forvente at det skal kunne finnes personer i statens styre som til enhver tid kan vite hva som er det beste, og som til enhver tid vil være i stand til å se bort fra sine egne partikulære interesser, men gjennom erkjennelse av våre egne, lovenes, og samfunnets begrensninger, kan vi tenkes å kunne styre ganske så bra likevel, og gradvis skape et bedre samfunn som kan ivareta interessene til sine innbyggere. Som vi ser utover i dialogen blir det stadig tydeligere at vi selv (som vanlige borgere) kan være konstituerende for samfunnet og dets styreform. Ved å sørge for at samfunnet er vevd sammen på rett måte, vil vi i fellesskap kunne gi beslutningene den rette stramhet (i følge lovene) og fleksibilitet (i følge avveininger og drøftelser i de

forskjellige samfunnsorganer), og samfunnet skulle således være godt rustet for å møte utfordringene en foranderlig verden stiller oss overfor.⁵

1.1 Gangen i oppgaven

Når vi med utgangspunkt i *Statsmannen* vil undersøke forholdet mellom dømmekraft og lover er det nødvendig å lese dialogen som en helhet for på denne måten å komme inn i argumentasjonsgangen og deretter kunne vurdere de overveiningene som gjøres underveis. Da *Statsmannen* er en dialog og ingen doktrine er det naturligvis viktig å ta hensyn til dette i fortolkningen av det som kan regnes som resultatet av undersøkelsen som finner sted i den. Platon selv sier ingen ting, men han har iscenesatt en samtale mellom en fremmed filosof fra Elea og en ung matematiker ved navn Sokrates. Målet er derfor ikke å brette ut Platons innerste tanker om hvem som egentlig kan styre en stat og hvordan, men derimot å se på hvilke tanker og argumenter som faktisk fremkommer i dialogen, og hvordan de vurderes der.⁶ I tilknytning til dette må vi også se på hvilke metoder som benyttes underveis.

Vi vil derfor i kapittel 2, etter at vi først har plassert dialogen i korpus og tradisjon og pekt på noen fortolkningsmessige utfordringer, vende oss mot den mest fremtredende metoden som benyttes i dialogen: *Diairesis* i kombinasjon med *paradeigma*.⁷ For å vurdere utbyttet av dialogens undersøkelse må vi ha det klart for oss på hvilken måte, og med hvilke metoder undersøkelsen foretas, og i forlengelse av dette de begrensninger og fortrinn dette måtte innebære. Et viktig poeng med å gå inn i det metodiske er hvordan den fremmedes eksplisitte fokus på den metoden de benytter er med på å åpne for kritisk refleksjon rundt undersøkelsen så vel som resultatene. I tillegg vil det kritiske blikket som legges på det metodiske også følge med oss når vi beveger oss inn på det politiske.

I kapittel 3 ser vi nærmere på distinksjonen mellom de to målekunstene. Her viser den fremmede at det i tillegg til en aritmetisk målekunst også finnes en ikke-aritmetisk, og at

⁵ Takk til Arnt Myrstad for å bringe større klarhet til dette momentet.

⁶ Se for eksempel Cooper (1997: xxiv-xxv) for lignende syn på lesing og fortolkning av Platons dialoger.

⁷ *Paradeigma* må ikke forveksles med 'paradigme', slik vi kjenner det fra Thomas Kuhn. Se Lane (2007:82-89 med noter) for en kort diskusjon og henvisninger. Jeg kommer til å benytte *paradeigma* og *diairesis* som benevelser på to metodiske elementer, og ikke blott som det de betyr i snever forstand, nemlig modell/eksempel og tvedeling.

sistnevnte er sentral for statsmannens kunst. Mens den første er rent kvantitativ og mekanisk, er den andre refleksiv og singularer uten bestemte regler å forholde seg til: Her skal man forholde seg til det *rette mål*. Dette vil være grunnleggende i en statsmanns virke, fordi evnen til å måle ting opp mot middelmålet eller det rette mål er et grunnleggende vilkår for politiske beslutninger (uansett om man er i besittelse av kunnskap eller ei).⁸ Nå er det ikke slik at all matematisk kunnskap og dertil hørende målekunst forvises, men den settes for øyeblikket i parentes.⁹ Et viktig poeng som tas med videre fra distinksjonen mellom målekunstene er at man alltid skal søke å formidle mellom ytterpunktene for å finne det passende, det betimelige og det nødvendige. På samme måte skal også vi formidle mellom ytterlighetene som fremkommer i undersøkelsen og bevege oss mot en teori som ivaretar det passende og det betimelige i forholdet mellom innsikt, dømmekraft og lover i forhold til organiseringen av samfunnet.

Det første premisset som slås fast i jakten på statsmannen er at han hører til de som besitter *ἐπιστήμη* (kunnskap). På bakgrunn av dette går vi i kapittel 4 inn på hva vi kan ha kunnskap om, og i den forbindelse trekker vi også inn *Staten*: I *Staten* er det filosofene som skal være konger, og vi skal derfor se på hvordan de sanne filosofers egenart beskrives der, hva man kan ha kunnskap om, og hvem som kan tenkes å komme i besittelse av denne. Det er klart både i *Staten* og *Statsmannen* at det er ytterst få som kan tenkes å komme i besittelse av sann innsikt og således være skikket til å styre staten på den ideale måte. Den fremmede antyder sterkt flere steder at vi i vår ufullkomne verden ikke kan få en styrer som peker seg ut på en spesiell måte, og vi må derfor søke mot de mindre ideale alternativene.

Førstevalget vil for den fremmede og unge Sokrates (sannsynligvis også for Platon) være en statsmann eller filosofkonge med absolutt innsikt, men i mangel på innsiktsfulle personer fremsettes lovene som et alternativ. I kapittel 5 går vi grundig igjennom den fremmedes behandling av lover. Lover fremstilles som nødvendige også for den sanne statsmann, men det er mer av praktiske grunner enn av nød. Hans ubetingede innsikt vil alltid ha forrang fremfor de lovene han har tegnet ned. For alle de forfatningene som ikke styres av en sann statsmann

⁸ Formene eller innsikten i dem tematiseres ikke i *Statsmannen*, men vi kan tenke oss at den som har innsikt i det gode og det rettfærdige vil ha et stort fortinn når det kommer til å bedømme hva som er det rette; jeg tror allikevel at denne evnen kan oppøves uten denne innsikten. Det vil i de fleste tilfeller også være det eneste alternativet.

⁹ I *Staten* anføres matematisk kunnskap som et viktig steg på veien til innsikt i formene idet den får sjelen til å vende seg mot det som ikke er sansbart. I *Statsmannen* er det kun dialektikken som nevnes i forbindelse med det å behandle det som virkelig er.

med ubetinget innsikt er det kun en vei å gå dersom man vil unngå anarkiet: Lovenes vei. Den vanlige fortolkningen av de ufullkomne forfatningers forhold til lovene er at man for enhver pris skal unngå å bryte med de lovene som finnes. Det er vanskelig å se hvorfor dette skulle være det endelige utfallet, og vi kommer her med en annen lesning hvor vurderingen av lovene fremstilles annerledes. I *Statsmannen* betones det at verden er i stadig forandring, og at “menneskelivets manglende ro” skaper problemer for lovene. I forlengelse av dette tar vi i denne lesningen den fremmedes kritikk av lovene på alvor, i og med at de aldri kan være tilpasset de enkelte tilfellene, men samtidig ser vi at dette er et av lovenes goder: De har det universelle for øye snarere enn det partikulære. Vi følger Sokrates bud om at det utforskede liv ikke er verdt å leve (jf. ap.28a), og sier “ja takk” til lover og en fornuftig, kritisk og refleksiv holdning til dem. Selv om det i de fleste forfatninger ikke vil finnes personer med sann innsikt, vil vi ved å være oppmerksomme på våre begrensninger, altså at vi ikke vet, allikevel kunne bevege oss mot et fornuftig sett av lover, og ikke minst en fornuftig forvaltning av disse.

Vi tar med oss oppfordringen om å formidle mellom ytterpunktene og søke mot middelmålet på vår vei mot det muliges kunst i kapittel 6. Hva er mulig i vår foranderlige verden med de evner og ressurser vi har tilgang til, og hva er faktisk ønskelig? Det synes klart at vi må ta med oss det beste fra lovene med det de tilfører av stramhet representert ved forutsigbarhet og likhet, og samtidig ha statsmannskunstens medfølgende evne til vurdering av hva som er best i hvert enkelt tilfelle. Siden muligheten for sann innsikt i det værende fremstilles som svært begrenset kan vi ikke belage oss på dette i styret av de faktiske stater. Som et alternativ kan en godt utviklet dømmekraft hjelpe oss til å vurdere situasjoner, handlinger, personer, tiltak og annet på best mulig måte. Vi skal ikke blott vurdere den sanne statsmann opp mot uforanderlige regler, men vurdere både lover og statsmannskunst opp mot det *rette mål*.

1.2 Plassering av dialogen i korpus og tradisjon

Det er enighet om at *Statsmannen* hører til blant Platons sene dialoger, og det er vanlig å anta at *Statsmannen* ble skrevet på midten av 360-tallet, etter *Staten* og antagelig kort tid etter *Theaitetos* og *Sofisten*, men før *Lovene*.¹⁰ *Statsmannen* har vært betraktet som en vanskelig

¹⁰ Se Wallach (2001: 335), Amadou (2004: 328), For kronologi i forhold til *Statsmannen* se Cooper (1997: xii-xviii), Kahn (1995: 49-60), Skemp (2002:13-17).

tilgjengelig dialog med begrenset relevans, og den ses ofte som en mindre elegant gjentakelse av *Sofisten*, hvor vi presenteres for den samme metoden, διαίρεσις, benyttet i forhold til en liknende undersøkelse. I *Sofisten* skisseres en treleddet undersøkelse, der den fremmede fra Elea skal gjøre rede for hvordan forholdet mellom sofister, statsmenn og filosofer regnes hjemme hos ham. *Statsmannen* tar for seg statsmannen, mens det ikke finnes noen dialog ved navn “Filosofen”, noe det naturlig nok er knyttet en rekke teorier til.¹¹ Ved å gå inn i strukturen og argumentasjonen i *Statsmannen* stilles man overfor en lang rekke filosofiske spørsmål som det må tas stilling til, og i forlengelse av dette kan man sies å møte på filosofiens vesen. Dersom statsmannen er i besittelse av fullkommen innsikt er han filosofkongen slik han ble beskrevet i *Staten*. Men er han da fortsatt filosof? En filosof er etter sigende en elsker av visdom som enda ikke har oppnådd fullkommen innsikt (se 4.2 og jf. *Symposion*).

Det er naturlig å lese *Statsmannen* i sammenheng med *Theaitetos* og *Sofisten* som den åpenbart henger tett sammen med. Som vi vil se, er det først etter at vi også har vært gjennom *Statsmannen* at vi virkelig kan sies å kunne skille mellom sofister og statsmenn. Dialogen plasseres i en tetralogi sammen med de overnevnte samt *Kratylos*.¹² *Statsmannen* er ikke bare av stor interesse i forhold til Platons dialektiske metode (sammen med *Staten*, *Faidros*, *Kratylos*, *Theaitetos*, *Sofisten* og *Filebos*), men den er i høyeste grad også aktuell for politisk filosofi. Den brukes aktivt innen statsvitenskapen så vel som rettsvitenskapen, og dessuten har filosofene selv begynt å interessere seg for den.¹³ Dialogen berører også temaet om hva man kan tilegne seg kunnskap og innsikt i, heri kan den bl.a. ses på som en utvidelse av Sokrates’ perspektiv i *Staten*. Men med *Theaitetos* i bakhodet – her kom man jo nettopp ikke frem til en endelig bestemmelse av ἐπιστήμη – videreføres også noe av den usikkerheten i jakten på en statsmann som fastslås som nettopp innehaver av ἐπιστήμη. Siste ord er langt fra sagt om det.

¹¹ Wyller (1968) hevder at *Parmenides* er filosofdialogen. Miller (1980) mener at filosofens natur indirekte kommer frem gjennom *Statsmannen*. Se også McGabe (1997) for oversikt, hun anser i likhet med Sprague (1976:100) og Klein (1977:177) statsmannen for å være filosofen. Cairns identifiserer lovgiveren med filosofen: “At the root of Plato’s theory of legislation is the idea, developed later by the proponents of natural law, that the legislation through reason alone is able to formulate a set of rules which will be adequate for the needs of the community. For Plato the legislator is the philosopher in action” (Cairns 2007: 8).

¹² Thrasyllus organiserte Platons verker i ni tetralogier omtrent 400 år etter Platons død. Se Cooper (1997: viii-xii).

¹³ Se for eksempel McGabe (1997) for oversikt over interessen for dialogen frem til 1997.

1.3 Fortolkningsproblemer

Statsmannen anses av mange for å være en relativt vanskelig dialog, og det hersker fortsatt stor uenighet om hva som faktisk sies i forbindelse med myten¹⁴ (hvor mange sykluser som forekommer osv.), for ikke å snakke om hva dialogen *egentlig* handler om. Det finnes etter hvert en stor mengde artikler som tar for seg hvordan man bør lese og oversette enkelte deler av teksten. Et talende eksempel på de mange sprikende meningene er de store variasjonene i oversettelsene av det partiet som tar for seg distinksjonen mellom de to målekunstene. Selv om man tar utgangspunkt i spesielle passasjer i dialogen vil jeg fremheve at det er absolutt nødvendig å forholde seg til dialogen som et hele. Det er først da man kan plassere viktige tekststeder på rett måte i forhold til helheten. Dette er også litt av bakgrunnen for at jeg vier såpass mye oppmerksomhet til den metoden som har en fremtredende plass i dialogen. Metode og politikk må i denne dialogen ses, om ikke under ett, så i hvert fall i forhold til hverandre.¹⁵ Samtidig vil lesningen hele tiden bæres av mitt engasjement for besvarelsen av de sentrale spørsmål om mulighetsbetingelsene for et rettferdig og godt politisk styresett.

Det vil vise seg at utøvere av den *diaretiske* metode må være klar over metodens begrensninger, og hvilke vilkår den kan benyttes under dersom man ønsker et fruktbart resultat. Ved å følge gangen i undersøkelsen (dvs. jakten på definisjonen av statsmannen og hans kunst), dras vi inn i en dualistisk verden der motsetninger stadig settes opp mot hverandre. Jeg anser det for å være et bevisst grep fra Platons hånd at ting hele tiden settes på spissen. Et godt eksempel på dette er hvordan en ren kalkulerende bruk av fornuften (representert ved en streng tvedeling der man hele tiden må utelukke en del og fraskrive seg muligheten for både-og) kontrasteres med en refleksiv overveiing der utbyttet av undersøkelsen tas opp til overveielse. Myter, tankeeksperimenter og *paradeigmaer* må stadig innføres for å ordne opp i misforståelser samt lede vår søken og forståelse på rett vei blant annet ved å få oss til å se tingene fra flere sider samtidig. Den guddommelige hyrde som en allvitende gud må skilles klart fra menneskets endelighet: Vi må selv styre og organisere vårt eget samfunn og liv. På den ene siden har vi det sterke og solide rennegarnet og lovene, mens vi på den andre siden har det bløtere og mer tilpasningsdyktige islettet og en refleksiv

¹⁴ Diskusjoner av myten: Klein (1977: 155-160), Vidal-Naquet (1978), Skemp (2002); Rowe (1995) og Brisson (1995) mener at det er tre sykluser i myten, mens den tradisjonelle oppfatningen er at det er to.

¹⁵ Melissa Lane avslutter sin bok *Method and politics in Plato's 'Statesman'* med å si at: "Method and politics in the *Statesman* become one" (2007: 202).

dømmekraft: Begge elementene er nødvendige både i vevning og statsstyre. Ved hjelp av dømmekraften må både vi og de undersøkende parter fortløpende vurdere utbyttet av *diairesen*, hva som var passende, hva som ble for mye eller for lite, fint og treffende uten bruk av faste regler for dette. På samme måte oppfordres leseren til selv å formidle mellom ytterpunktene og finne en passende måte staten kan organiseres på, basert på de overveiningene som gjøres i undersøkelsen, og ikke minst ut fra fremvisningene av ekstremtilfellene i begge retninger. Viktig å merke seg er også det fullstendige fraværet av det gode i forbindelse med *diairesen*; den skiller ikke mellom høyt og lavt, noe som blant annet illustreres med at svinehyrden og kongen sidestilles i den første *diairesen*. Dette oppfattes som en tydeliggjøring av det de undersøkte i samtalen om sofisten, nemlig at “slik logisk undersøkelse ikke bryr seg om hvorvidt noe er høyverdig eller ikke, det minste blir like høyt verdsatt som det store, og alltid tar det utgangspunkt i seg selv og beveger seg mot sannheten” (plt.266d7-10, jf. sph.227b).

Hos Platon er det umulig å trekke et vanntett skille mellom etikk og politikk. På samme måte som man skiller mellom praktisk og teoretisk filosofi på papiret, kan man også behandle etikk og politikk hver for seg, men man vil ikke komme langt i sin forståelse dersom man ikke samtidig ser på dem i forhold til hverandre. Den moralfilosofien som er relevant, er en moralfilosofi for mennesket i et samfunn, ikke for enkeltindivider i naturtilstanden, slik vi finner den i moderne liberale politiske teorier à la Hobbes. Platons moralfilosofi blir oftest beskrevet med utgangspunkt i spørsmålet om hvordan vi bør leve vårt liv, altså hva det gode liv består i. Platon hører til de som hevder at det gode liv kun kan finne sted innen et samfunn (πόλις), der borgerne får muligheten til å utvikle sine gode egenskaper og utføre den jobben han eller hun har talent for. Hos Platon er hele oppdragelsen et *statlig* anliggende. I vår tid hører moralen hjemme i den private sfære, mens det rettslige hører til den statlige. Dette skillet finnes ikke hos Platon. Utdannelsen i *Staten* legger stor vekt på θυμός-delen og gjenkjennelsen av det attråverdige (τό καλόν), og borgerne skal oppøves til å tiltrekkes av det gode og frastøtes av det dårlige. Men det eneste som kan gjøre en i stand til med sikkerhet å gjenkjenne det gode er filosofien. Selv om det gode ikke tematiseres i *Statsmannen* må vi ikke miste det av syne. Enhver som driver med politisk filosofi trenger et begrep om hva som er det gode for et samfunn, og en tro på at det er mulig å bevege seg i riktig retning, selv om det aktuelle ikke synes å gi håp om bedring.

2. Metode i dialogen – *diairesis* og *paradeigma*

Man kan si mye om Platons metoder for å formidle det han ønsker, uten at noen kan vite noe sikkert om hva hans intensjoner er. Det er mange som kommer med mer eller mindre godt begrunnede teorier om hvordan Platon regisserer de ulike karakterenes opptreden i dialogene og hvorledes han benytter seg av Sokrates og en fremmed som talerør.¹⁶ Vi vil la det ligge og gå rett til metoden den fremmede benytter seg av i undersøkelsens gang.

2.1 *Diairesis*

Diairesis regnes som en metode utviklet av Platon.¹⁷ Den kan sies å sortere under den dialektiske kunst,¹⁸ og vi møter den i dialoger som *Faidros*, *Sofisten* og *Statsmannen*. *Statsmannen* og *Sofistens* tette forbindelse gjør at det vil være naturlig å se etter paralleller i bruken av metoden i de to dialogene. Det synes også å være visse uoverensstemmelser mellom *diairesis* slik den omtales av den eldre Sokrates og måten den fremmede benytter den på. *Diairesis* er en tvedelingsmetode der man begynner med de største, groveste klassene, og beveger seg mot en vesensavgrensning. Hensikten er å klassifisere ulike objekter eller å komme til bunns i et begrep. Platon synes selv å være oppmerksom på at denne delingsmetoden ikke alltid er tilstrekkelig, og at det er mulig å gå feil underveis (for eksempel i plt.262a). I *Statsmannen* må de gå tilbake for å rette opp feil som er fremkommet gjennom *diairesen* uten at dette nødvendigvis er tilstrekkelig for å sikre et godt resultat (plt.263c-e). I tillegg til å gjøre feil i selve oppdelingen (for eksempel ved å dele i en stor og en liten del slik Sokrates gjør når han deler mellom mennesker og alle andre dyr), er det lett å velge uheldige utgangspunkt for selve oppdelingen (det må hele tiden velges et utgangspunkt for neste oppdeling), og dermed risikere å ende opp med en definisjon som ikke treffer (som for

¹⁶ Jeg mener ikke at man kan snakke om noe talerør for Platon. For utfyllende diskusjoner av karakterenes rolle/ Platons bruk av dem, se Blondell (2002), spesielt kapittel 6. Rosen (1995) tar for seg forholdet mellom filosofene Sokrates og Den Fremmede, og Miller (1980) ser på hvilken rolle den fremmede spiller i pedagogisk øyemed, og hvordan Theaitetos og den unge Sokrates er karakterer akademiets studenter lett kan relatere seg til.

¹⁷ Se Skemp (2002) s 67-77 med noter. Se særlig n1 s 68 for historikk rundt metoden. Skemp finner stor interesse i den kritikken av *diairesis* som metode, som fremsettes i dialogen. "Plato seems to be warning his readers, and probably his pupils in particular, of the danger of concentrating on Division as an end in itself" (s 69).

¹⁸ Dialektikken: R.511b, 534d; Cra.390c, 398de; phd.90b; sph.227a En metode for å spørre og svare vitenskapelig. R.454a, 532de, 533a, 534d, 537de, 539c; phlb.57e, 59de; phdr.269b, 277bc; plt.286d-287a; sph.253d; cra.390c.

eksempel definisjon av statsmannen som en røkter av tobente dyr i flokk som ikke krysses med andre arter). Man kan ikke akkurat si at denne “konklusjonen” sier oss noe essensielt om hva statsmannens kunst faktisk går ut på.

Miller (1980) har en utlegning om hvorledes den fremmede benytter seg av *diairesen* som et korrigerende og pedagogisk virkemiddel i forhold til den unge Sokrates. I tillegg til å forberede den unge matematikeren på en filosofisk utdannelse virker bruken av *diairesen* også korrigerende på visse uheldige politiske oppfatninger, så som den unge Sokrates’ ukritiske overtagelse av oppdelinger som “Greker – Barbar” (plt.262cd). Det antydes sterkt at de lesende studentene på akademiet også trenger en vekker i forhold til slike lettvinte inndelinger i *oss* og *dem*. For å gjøre den uheldige oppdelingen begripelig for den unge Sokrates drar den fremmede parallellen til oppdelingen mellom tallet 10.000 og resten av alle tall. Den ellers så rigide *diairesen* kan altså fungere som en vekker for den enkeltes kritiske sans, og medvirke til opptrening av dømmekraften.

Den fremmede lanserer på et tidspunkt (plt.287c) en oppdeling som er i overensstemmelse med en partering av en dyreskrott, som altså bør foregå i overensstemmelse med den naturlige organiseringen av dyret selv. Allerede i *Sofisten* er det klart at *diairesen* hele tiden må kontrolleres i forhold til en “oppstigende” tenkning, altså ikke en deling eller analyse, men en *syntese*. På den ene siden utvikles vitenskapelige systemer fra oven og ned, gjennom systematiske demonstrasjoner og teoremer. På den andre siden har vi en oppadgående metode der man ved å gå ut i fra enkelttilfeller stiger opp gjennom en dannelsen av begreper. Disse to er gjensidig avhengig av hverandre. Ved å stige oppover kan man finne frem til et begrep som ikke eksisterer. Når man går ut fra et enkelttilfelle eller en sanseobservasjon, og møter denne med en regel- og begrepsuavhengig dømmekraft kan man finne *nye* begreper eller former.¹⁹ På samme måte kan man på dette viset komme nærmere de virkelig nære, men dog så fjerne og abstrakte begreper som væren, stillstand, bevegelse og lignende.

¹⁹ Se også Seung (2002) for “Platonic Construction”.

2.1.1 *Diairesis* i *Sofisten*

I *Sofisten* bestemmer den fremmede at de først må øve seg på et enkelt eksempel for å forsikre seg om at de har funnet rett metode (sph.218d). Det enkle eksemplet²⁰ er angelfiskeren.²¹ Etter å ha skilt ham fra andre som driver med fiske står de igjen med én type fisker – angelfiskeren. I tillegg til å ha blitt enige om angelfiskerens navn, har de samtidig kartlagt hans virke (sph.221a). Bruken av angelfiskeren som modell viser seg å ha mer for seg enn bare å statuere et eksempel: Både sofisten og angelfiskeren kan nemlig anses som jegere (sph.221d). Angelfiskeren jakter på fisk, mens sofisten driver en overtalelseskunst som kan regnes som en ikke-voldelig jakt på unge gutter. Vi har alle en klar oppfatning av hva det vil si å jakte for eksempel harer. Denne klarheten kan da ved en gunstig sammenstilling hjelpe oss til å få større klarhet i hva det innebærer å være sofist. Nå er det ikke angelfiskeren som i siste ende hjelper til med å definere sofisten, men en undersøkelse av ulike typer etterligningskunst og statusen til det ikke-værende. Angelfiskeren hjelper derimot den fremmede og Theaitetos til å finne treffende ytre karakteristikk ved sofisten.

I *Sofisten* har både den fremmede og Theaitetos i utgangspunktet en formening om hva sofisten er for en størrelse, men ingen av dem har en klar og distinkt uttalt definisjon, og de vet derfor ikke om de faktisk snakker om den samme (sph.218c).²² De tar utgangspunkt i navnet “sofist” som de i begynnelsen mangler den eksakte forståelsen og forklaringen av hva viser til; de har en oppfatning (δόξα) om hva sofisten er, men ikke kunnskap (ἐπιστήμη), og de vet derfor ikke hvorvidt forestillingen er sann eller falsk.²³ Det fremkommer i alt syv slike

²⁰ Dette enkle eksempelet fungerer som et *paradeigma* slik det også benyttes i *Statsmannen*.

²¹ Jeg benytter termen angelfisker for ἀσπαλιευτής (som alternativ til sportsfisker eller krokfisker). En viktig del av definisjonen av fiskeren er at han fisker med en krok som fisken hekter seg fast på. En sportsfisker er en som fisker for fornøynsens skyld, og som ofte setter fisken ut igjen. Sofisten tar penger for sitt virke, angelfiskeren selger fisken.

²² Den fremmede presenteres som en filosof som nærmest er å ligne med en gud (sph. 216ab). “for de virkelige filosofene, de som ikke er tilgjorte, men fra oven skuer ned på livet der under, de fremstår i mangfoldige skikkelser når de ‘kommer til byene’, og dette på grunn av de andres uvitenhet. Noen mener at de slett ikke er verdt noenting, mens andre mener de er verdt mer enn alt annet. Noen ganger fremstår de som statsmenn, andre ganger som sofister, og av og til har de fått ry på seg for å være fullstendig gale” (sph.216cd). Sokrates ønsker deretter å høre fra den fremmede hvordan de ser på disse tre der han kommer fra, og hvilke navn de bruker: “Om de mener at alle disse er én eller to, eller om de skjelner mellom tre klasser ettersom det er tre navn, og knytter ett navn til hver” (sph.217a). Den fremmede har ikke noe imot å fortelle dette “og det er heller ikke vanskelig å fastsette at de er tre, men å fastsette nøyaktig hva hver av dem er, det er ikke lett eller gjort i en håndvending” (sph.217b). Det er altså fortsatt uklart om de mener det samme med disse tre. “For du og jeg, vi har nå bare navn felles, og den gjerning vi tilskriver ham, den har vi kanskje hver vår forestilling om” (sph.218c1-3) Det eneste de vet er at både Athenerne (men gjør Sokrates det?) og Eleatene skiller mellom tre.

²³ Skal vi tro Melissa Lane (2007) så vil *diairesis* i kombinasjon med *paradeigma* kunne bekrefte den evt. sanne forestillingen de har om sofisten til kunnskap (dersom metoden benyttes riktig). Men hva har man når man har ἐπιστήμη? Riktig plassering av ting ontologisk = kunnskap?

utkast²⁴ til hva sofisten er. De første fem utkastene er observerbare karakteristikk som ikke treffer essensen: De går på rent ytre trekk som ikke nødvendigvis stemmer overens med sofistens sanne natur.

2.1.2 En ekskluderende diairese

Diairesen har sine begrensninger. Den enkelte tvedeling er ekskluderende snarere enn inkluderende,²⁵ og det er nødvendig å innføre andre elementer slik som myter og modeller, for å kunne komme frem til adekvate resultater. I *Statsmannen* har vi gode eksempler på dette med henholdsvis myten om de to tidsaldrer og vevekunsten. Vi har ikke plass til å ta for oss *diairesen* i *Statsmannen* i alle dens detaljer, men vil komme inn på noen av de viktigste valgene og oppdelingene.²⁶ Et viktig moment er at samtalepartnerne tidlig bestemmer seg for at statsmannen hører til de som besitter en kunnskap (τῶν ἐπιστημόνων) og at det er gjennom denne vi skal kjenne ham (plt.258b, 259ab; bekrefte 293a6-9). Det gjøres et nummer ut av at det er gjennom kunnskapsbesittelsen og ikke tittelen vi skal kjenne den sanne konge, og dette blir stående dialogen ut. Dette kan indikere at navn spiller en sekundær rolle i forhold til det faktiske innhold.

I den første tvedelingen skiller den fremmede og unge Sokrates mellom ἐπιστήμη som πρακτική (som er viten om hvordan man produserer ting og det som er knyttet til handlinger) og på den andre siden ἐπιστήμη som γνωστική (det vil si en ren teoretisk eller intellektuell kunnskap, plt.258e4-5).²⁷ Etter å ha lagt all praktisk kunnskap til side i sin jakt på statsmannen, skiller de i den andre delingen av ἐπιστήμη γνωστική mellom κοινικόν (teoretisk kunnskap som utelukkende bedømmende) og ἐπιτακτικόν (en som kun gir ordre

²⁴ Sofisten er alle steder, derav de mange *diairesene*. I tillegg må vi bevege oss inn i området for det ikke-værende for å kunne finne ham. "In the Statesman, the situation is totally different: whereas the sophist, located in the slippery genus of resemblance, is literally everywhere (hence the several divisions), the statesman, as Plato conceives him, is literally nowhere. Still, a lot of technai claim his title and prerogatives, many claim to be the legitimately named politikai, but none truly is (hence the sole division aiming at defining what a real statesman should be)" (El Murr 2006:8)

²⁵ Dersom den hadde vært inkluderende hadde den gitt rom for flere dimensjoner og en mer kompleks fremstilling av det undersøkte. Mer om dette senere.

²⁶ For en gjennomgang av alle oppdelingene se Klein (1977) som tar for seg alle delingene på en grundig måte i kapitlet fire: "The Search for the Statesman", og Miller (1980) spesielt sidene 16-33 og 73ff. Både El Murr (2006) og M. L. Gill (2006) mener at undersøkelsen etter statsmannen foregår gjennom én lang *diairesis* – dette innebærer at forestillingen om statsmannen som en guddommelig hyrde aldri slipper helt taket.

²⁷ "Er det ikke slik at aritmetikken og andre beslektede kunster er helt uten tilknytning til handling [πραξίων], at de utelukkende fremskaffer innsikt [γνώσις]" (plt.258d4-6).

eller befaler, plt.260b). Den fremmede og Unge Sokrates er enige om at de befalingene en statsmann gir ofte vil ha å gjøre med noe som skal bli til (γενέσεώς τινος ἕνεκα, plt.261b2). Det virker derfor litt underlig at de nettopp valgte bort den delen av statsmannens kunnskap som innebærer viten om hvordan man produserer ting. Som vi senere skal se er statsmannens kunst avhengig av kunnskap om hvordan ting produseres, og i tillegg må han være god til å bedømme, samt å gi ordre til andre;²⁸ han må også mestre timingen (ὁ καίρως) og kunne formidle til andre når de skal sette i verk sine partikulære kunster og i hvilket omfang. *Diairesen* har allerede nå vist seg å være ekskluderende og delvis villedende – den har fått de undersøkende parter til å vinke farvel til alt som har med det praktiske å gjøre, og det er ikke rart at dette fører til vanskeligheter. *Diairesen* kan synes å være en ufeilbarlig metode, noe den på ingen måte er. Hva er metodens mål? Er det feil anvendelse som gjør at man kommer på ville veier, eller er det metoden i seg selv som virker villedende? På en annen måte kan vi si at det formålstjenlige ved å benytte seg av *diairesen* som metode ikke ligger i “utfallet” av *diairesen* (for eksempel at statsmannen er en røkter av tobeinte flokkdyr), men at den fremmede ved å gå gjennom oppdelingene fremviser en rekke aspekter ved den kunsten og kunnskapen statsmannen må inneha, og dessuten viser hva han ikke kan være i besittelse av i og med at det velges bort. En svakhet ved metoden er at alle veier ikke kan utforskes (samtidig) og heller ikke ses i forhold til hverandre. *Diairesis* er ingen metode den ukyndige med svakt utviklet dømmekraft kan benytte seg av, da vil det ende galt.

I plt.267a-2 kommer det en foreløpig oppsummering, og det er tydelig at den fremmede og unge Sokrates har vært opptatt av statsmannskunstens objekt, og dets ytre kjennetegn: Mennesket er et flokkdyr som lever på jorden, det har to føtter, mangler horn, og avler ikke med andre dyr. Leddene i *diairesen* kan synes problematiske: Hvorfor anses menneskets hornløshet som betydningsfullt under jakten på definisjonen av statsmannen? Alle utgangspunktene for den fremmedes oppdelinger fremstår som vilkårlige. Samtalepartnerne bestemte at det statsmannen gir ordre i forhold til er levende vesener (plt.261c7-d2). På denne

²⁸ Márquez (2007) tar for seg forskjellen på teori og praksis i *Statsmannen*. Han kobler delingen av teoretisk og praktisk kunnskap til skillet mellom sjel og kropp (s 32). Márquez hevder at statsmannskunsten vedvarer å være rent teoretisk gjennom hele dialogen med alt det innebærer av problemer. For hvordan skal statsmannens rent teoretiske vitenskap kunne påvirke staten? “Persuasion and the treat of force” (40). Men dette fordrer ifølge Márquez at statsmannen besitter en viss karisma eller lignende som kan få noen til å lytte. “Statesman’s knowledge, if he has any, is not knowledge of how to wield a weapon or project his voice, but insight into the proper order of the city and how to bring it about; and this knowledge, if it exists (something that is not clearly asserted in the *Statesman*), must be independent of any given skill embodiment, and must be identical with political science” (s 39). Denne vitenskapen synes å være en som kun kan besittes til fulle av en gud som står utenfor sitt skaperverk, akkurat som veveren står utenfor selve veven. Men det vil uansett forbli en stor utfordring å kunne plassere statsmannen i forhold til kunsten og staten på slutten av dialogen.

måten utelukkes de fysiske rammene som også nødvendigvis hører til en by eller stat. Men ikke nok med det. Kongen blir utpekt som en hyrde, som litt senere blir *ανθρωπονομική* (en vokter av menneskene, plt.266e). Et av problemene forbundet med tanken om statsmannen som hyrde er alle de konkurrentene som uunngåelig dukker opp; mange kan med rette sies å ta del i omsorgen for mennesket (leger, gymnlærere, matprodusenter etc.). I den første delingen valgte de som sagt bort den delen av kunnskapen som har med handling å gjøre, og det er da paradoksalt at statsmannen nå regnes som en hyrde som åpenbart driver med praktiske handlinger. Riktignok forsøker de å rette opp i en feil etter å ha brukt tid på myten om de to tidsaldrene (plt.274d-276e), men de går ikke langt nok tilbake til å kunne rette opp en del vesentlige ting – noe som også umuliggjøres av *diairesens* natur. Statsmannskunsten fremstår etter korreksjonen som en menneskelig omsorgstagers røkt av frivillige (underlagte) mennesker (plt.276e). Høres dette politisk ut?

2.1.3 Diairesis er ikke nok i seg selv

Dersom *diairesen* skal fungere som en metode *forutsetter* den bruk av metaforer og modeller (*παράδειγμα*); den kan ikke brukes mekanisk og har videre de gunstigste forhold innenfor en dialogisk dialektikk: Det er i samtale mellom to åpensinnede personer at *diairesen* kan gi fruktbare resultater. Det kan også se ut til at disse vilkårene er en forutsetning for at metoden skal kunne fungere som en metode som resulterer i *kunnskap*;²⁹ dersom vilkårene ikke er oppfylt ender man sannsynligvis på villspor, forført av tvedelingens enten-eller-logikk slik den unge Sokrates synes å være. I *Sofisten* står man i den sjette og den syvende definisjonen uten hverken navn eller begreper som er tilstrekkelige for å komme frem til essensen av det man prøver å fange inn. Filosofien er da nødt til å stige opp over den vanlige begrepsforståelsen ved hjelp av metaforer. Men det er viktig å bemerke at man ikke må bli stående i metaforene – da vet vi ikke om vi faktisk har forstått noe som helst. Virkelig innsikt får vi kun idet vi “klatrer over” metaforene og kommer ut på den andre siden med dypere innsikt og forståelse enn det vi kunne oppnådd uten metaforenes hjelp. Dersom

²⁹ White (2007) gjentar gang på gang at *paradeigma* kun kan gi sann oppfatning (*ἀληθὴ δόξα*). Jeg vet ikke hvor i teksten han finner dette “kun”, men det at *paradeigma* i seg selv kan frembringe sann oppfatning utelukker ikke at man ved hjelp av supplerende metoder faktisk kan erstatte den sanne oppfatningen med sann kunnskap. Dersom *ἐπιστήμη* er sann oppfatning pluss *λόγος* kan dette absolutt ha noe for seg. Man kan også tenke seg at *diairesen* i kombinasjon med *paradeigma* kan hjelpe oss med å plassere ting riktig ontologisk, og at dette gir oss sann kunnskap. Se White side 66, 75, 98, 116, 128, 159. Hans poeng med å henvise til det tekststedet (plt.278c) der *paradeigmaet* faktisk kan gi sann oppfatning hos den som bevitner en fremstilling, som at det kun er sann oppfatning som kan komme ut av det er litt uklart helt til han senere insisterer på at det er gjennom *Filebos* ting endelig går opp.

samtalepartnerne ikke klarer å komme frem til begreper som er dekkende for det de skal beskrive, kan undersøkelsen kun gi et deskriptivt resultat. Finner man de rette begreper, og med dette kunnskap, vil beskrivelsen ha en normativ karakter, og man åpner opp for en standard det faktiske kan måles opp mot.³⁰

Når man er i besittelse av innsikt har man ikke bare en anelse om hvordan ting henger sammen og hvorfor de er som de er, men man kan faktisk forklare hvordan og hvorfor det må være slik. Den undersøkte gjenstanden må både forstås og plasseres innenfor en helhet for at man virkelig kan sies å ha sann kunnskap. Når det gjelder *diairesen* kan vi også si at alle disse ufullstendige definisjonene som fremkommer er med på å gi et samlet bilde av det man forsøker å beskrive, alt imens selve definisjonens karakter belyses. Dette kan hjelpe oss på vei. Det den fremmede og Theaitetos ønsker er en definisjon av sofistens vesen, altså sofistens essens: Hva er det som gjør at sofisten er en sofist og ikke en filosof eller statsmann? I den sjette definisjonen (sph.226a-231) "ble de enige om at sofisten kunne anses som en sjelerenser, i stand til å fjerne de forestillinger som står kunnskapen i veien. Selv om denne definisjonen kan lede tankene hen mot den eldre Sokrates, begynner det å nærme seg en definisjon som faktisk kan uttrykke noe om sofistens natur. Han er ikke blott en jeger eller en handlende, men han utfører noe som virker inn på sjelen. I *Sofisten* anses eksaminasjon for å være et stort gode: "eksamineringen er den største og mektigste av renselsene, og vi skal mene at den ueksaminerte, om han så er storkonge, i høyeste grad er både uren, uoppdragen og stygg, mens den bør være renest og vakrest som vil være virkelig lykkelig" (sph.230d7-e4). Gjendrivelse av falske oppfatninger er altså nødvendig for at en person skal kunne være lykkelig, og i forlengelse av dette er det klart at enhver stat som måtte finne på å forby eksaminasjon og på denne måten avskjærer seg fra muligheten til å gjendrive ignoransen, ikke vil kunne få lykkelige innbyggere. I den syvende definisjonen sammenligner de sofisten med en "taskenspiller og etterligner" (sph.267e, 268cd), dette skal vise seg å få betydning også i *Statsmannen*. Selv om den fremmede og Theaitetos på et vis blir enige om at de har fanget sofisten, så er det ikke før i *Statsmannen* at han forsøkes plassert tydelig i forhold til en av de han er beslektet med, nemlig statsmannen.

³⁰ Seung (2002: 222-3) bemerker at *Sofisten* og *Statsmannen* skiller seg fra hverandre i det den første gir en deskriptiv beskrivelse av sofisten, mens beskrivelsen av statsmannen er normativ. Sofisten er en uønsket etterligner, mens statsmannen er etterstrebellesverdigg uansett om han kan forefinnes på jorden eller ei.

En del av poenget med å foreta en grundig utlegning av statsmannen er å bli gode dialektikere på alle områder (plt.285d); akkurat som matematikken i *Staten* anføres som blott et steg på veien til å utvikle den dialektiske kunst, så innrømmes den på den andre siden høyst nyttige konsekvenser for en rekke praktiske funksjoner i samfunnet, som for eksempel krigskunsten. I tillegg til å være et steg på veien til et høyere mål er den altså nyttig og nærmest uunnværlig i hverdagen. På samme måte er også kunnskap om statsmannen og hans kunst svært nyttig, og det å kunne skille en sofist fra en statsmann vil være gull verdt for enhver borger.

2.2 Paradeigma

A paradeigma functions as a paradeigma, as far as it is grasped as a logically structured whole, and this quality makes it suitable to guide our investigation (Kato 1995: 165).

I *Staten* benyttet man seg av en større modell for å få øye på rettferdigheten, nemlig rettferdigheten i en stat. I *Statsmannen* vil man først få innsikt i noe mindre for så å kunne dra nytte av dette i det større.

Når det nå er slik det har seg er det altså ikke så galt om vi først forsøker å forstå eksempelet som helhet ved å undersøke et mindre deleksempel og deretter ta sikte på å bevege oss fra det vi har sett i det små til det store, nemlig bildet av kongen selv. Gjennom eksempelet vil vi dermed forsøke å forstå det å skjøtte en bys saker, og på denne måten har vi skiftet ut drømmetilstanden med den våkne (plt.278e4-11).

Den fremmede skisserer her gangen i undersøkelsen. De trenger nå en modell som ligner statsmannskunsten, men som er lettere håndterbar, slik angelfiskeren var det i *Sofisten*. Modellen må hjelpe til med å skille mellom kongen og de andre. “Ved Zeus,³¹ går du med på, Sokrates, om vi ikke har annet tilgjengelig, at vi rett og slett tar fatt i vevekunsten?” (plt.279b). Vevetekunsten viser seg å være det rette *paradeigma* for å plassere statsmannskunsten.

Første gangen ordet *παράδειγμα* benyttes i *Statsmannen* er i plt.275b4-5. Selv om termer knyttet til hyrdevirksomhet ble brukt av den fremmede fra første stund, og hyrden på denne

³¹ Det er den eneste gangen i hele *Statsmannen* at uttrykket “Ved Zeus!” tas i bruk. Det tas som regel i bruk når man kommer til avgjørende momenter i en dialog der man er nødt til å få med seg hva som skjer for at man skal kunne henge med videre. Dette er særlig tydelig i *Sofisten* hvor det forekommer fire ganger. Når Platon lar den fremmede komme med utbruddet bare en gang i *Statsmannen*, må betydningen av dette være desto større.

måten har fungert som et ubevisst bilde på kongen, er det ikke før langt senere, etter myten,³² de faktisk er oppmerksom på denne bruken. Gill (2006) anser ikke bruken av hyrden som en modell, i og med at den mislykkes i å skille statsmannen fra alle andre som bedriver hyrdevirksomhet. Det synes å være enighet om at Platons bruk av *paradeigmaer* er annerledes i *Sofisten* og *Statsmannen* enn i dialoger som *Faidon*, *Parmenides* og *Timaios*.³³ I de sistnevnte dialogene er *paradeigmaet* en egen form.³⁴ Formen kan i de sistnevnte dialogene fremstå som en forbilledlig modell, *paradeigma*, som enkelttingene har mer eller mindre del i. I *Statsmannen* og *Sofisten* snus bruken litt på hodet. Angelfiskeren (som er noe “lavere”) benyttes som et *paradeigma* for sofisten: Den fremmede og Theaitetos får dermed først anledning til å øve seg på et enklere og mindre høytidlig eksempel, samtidig som det viser seg at eksemplet har avslørt noe ved det man faktisk skal undersøke, altså at sofisten kan sies å jakte på unge menn. I *Statsmannen* blir *paradeigmaets* strukturelle betydning enda tydeligere når vevekunsten tas i bruk: Da får den fremmede virkelig vist frem mange av strukturene som er knyttet til statsmannen og de tilstøtende kunsters virke. Bruken av vevekunsten i *Statsmannen* er mye mer dyptgående enn bruken av angelfiskeren var det i *Sofisten*. Som Gill også påpeker, så fører den fremmedes bruk av *paradeigmaer* til at det undersøktes struktur og plassering innen en større struktur brettes ut og synliggjøres.³⁵

2.2.1 *Paradeigmaenes* rolle i kunnskapservervelsen

I *Statsmannen* må den fremmede etter hvert ty til eksempler for å kunne forklare, men selv det er ikke nok: Det trengs “et eksempel for å forklare eksempelet selv” (plt.277d9-10). Det er nemlig vanskelig “å presentere noe av et visst omfang uten å ty til eksempler [παράδειγμασι]” (plt.277d1-2). Og bruken av nettopp *paradeigmaer* viser seg å være

³² Myten omtales senere som et *paradeigma* plt.277b1-c6, men den omtales med forskjellig benevnelse på ulike steder

³³ For eksempel Gill (2006), Skemp (2002), Kato (1995).

³⁴ I note 58 til den norske oversettelsen av *Theaitetos* fastslår Øyvind Rabbås at “En Platonsk idé er et paradigme” med henvisning til *Euthyfron* 6de og en diskusjon av bruken av *paradeigmaer* i plt.277d-278e. Kato (1995) diskuterer bruken av termen *paradeigma* hos Platon: “In the first part of the *Parmenides*, which epitomizes the theory of Forms in the middle dialogues, the Form itself is said to be a *paradeigma*, and the things which partake of it are said to be its resemblances (parm.132d1-4). But we find here in the *Statesman* a different description of our cognitive state with regard to the distinction between ‘waking’ and ‘dreaming’, and also a different, in a sense contrary, use of the term *paradeigma*. For in the *Parmenides* the *paradeigma* is the Form, whereas in the *Statesman* it is a thing familiar to our experience, not the Form, and we are told that we can be brought from a dream to awakeness with the aid of this *paradeigma*, a quasi-visible thing, so as to acquire exact knowledge of a major thing, a quasi-invisible thing (see plt.278e4-11). Without doubt we are on a footing quite different from that in the middle dialogues. *Paradeigma* plays a dominant role here” (Kato 1995: 168).

³⁵ Gill (2006: 1)

vesentlig i kunnskapsservervelsen (plt.277d6-7). En modell eller et *paradeigma* er i stand til å produsere rett oppfatning om det som egentlig skal forklares hos den tilhøreren som får det presentert på en riktig måte.³⁶ For å forklare bruken av eksempler benytter den fremmede seg av bokstaveksempel som også dukket opp i *Kratylos*, *Theaitetos* og *Sofisten*.

Bokstaveksempel viser bl.a., ved å gå veien om barns læring av bokstaver³⁷ og ord, hvordan forholdet mellom helhet og del må forstås. Ved å stille opp noe barnet er sikkert på ved siden av noe det er usikkert på kan man ved denne samstillingen utvide området for det sikre.³⁸

Det som da ble stilt ved siden av hverandre, tjente som forbilledlige eksempler [παράδειγματα] som gjorde det mulig å kjenne enhver stavelse, først ved å se hvordan det er forskjellig fra andre, og så hvordan bokstavene er de samme i ulike sammenhenger (plt.278b4-c1). For å få et eksempel [παράδειγματός] må det samme elementet finnes i en ny sammenstilling der vi mener vi kjenner det godt, og når det blir ført sammen med et annet element, gir dette til slutt en ny og bedre innsikt [ἀληθῆ δόξαν] i summen av dem (plt.278c3-6).

Forholdet mellom helhet og del må alltid være dynamisk – helheten kan ikke forstås til fulle før alle delene er forstått og plassert, noe som igjen forutsetter kjennskap til helheten. Hva må gripes først? Barn har lett for ikke å gjenkjenne en ellers kjent bokstav når den opptrer i en helt ny sammenheng, og det samme kan være tilfellet for oss i andre saker. Vi har først full kunnskap om statsmannen når vi er i stand til å gjenkjenne ham overalt der han måtte finnes. Det er vanlig å sette opp tre nivåer i den fremmedes bruk av *paradeigmaer*. Det første nivået er en bokstav i en enkel stavelse der målet er forståelse av den samme bokstaven i en kompleks stavelse.³⁹ *Paradeigmaet* går her på innholdet, ikke strukturen. Det andre nivået representeres ved vevekunsten der målet er statsmannskunsten. *Paradeigmaet* går da på en bestemt del av innholdet, nemlig sammenføyningen av garnet og rennetråden. Det tredje nivået finner man i læringen av grammatikken i alminnelighet. Målet her er å produsere adekvate *paradeigmaer*, og det er et *paradeigmaets paradeigma* som altså går på strukturen. Vi kan også utvide dette: På det første nivået kan vi plassere enhver enkel stavelse der målet vil være den samme stavelsen i en mer kompleks stavelse, og *paradeigmaet* blir nå strukturelt. På det andre nivået kan vi sette vevekunsten i relasjon til de andre kunstene som inngår i

³⁶ Dette kan være ytterst interessant med tanke på forholdene i en stat der kun en mindretall kan tenkes å komme i besittelse av sann kunnskap – resten er henvist til sine oppfatninger, som ideelt sett skal være sanne.

³⁷ στοιχείον kan bety både bokstav og element. Se Skemp (2002: n1 s 161).

³⁸ Se Skemp (2002 n1 s 160).

³⁹ Se også R.402ab, alle bokstavene, altså alle delene må være kjent og kunne distingveres mellom.

klesproduksjonen. Målet er å kunne distingvere mellom statsmannskunsten og de tilstøtende kunster, noe forestillingen om hyrden var ute av stand til å gjøre.⁴⁰ *Paradeigmaet* er igjen strukturelt.⁴¹

Et intrikat og essensielt spørsmål er hvordan man velger *paradeigmaene*. Forutsettes det at man allerede besitter en viss innsikt om det man skal undersøke? En mulighet kan være at den ene deltageren i diskusjonen er i besittelse av kunnskap, og at han ved å benytte seg av *diairesis* i kombinasjon med *paradeigma* er i stand til å produsere sanne oppfatninger og kanskje også kunnskap hos sin samtalepartner. Et problem som da melder seg er hvordan den første kom i besittelse av kunnskap i utgangspunktet. En mulig løsning på dette vil være at den opprinnelige kunnskapen er pre-refleksiv – den er enda ikke uttalt og systematisert – og at det er intuisjonen som gjør vedkommende i stand til å velge et *paradeigma* som kan fungere; han må bare være årvåken nok til å forlate de *paradeigmaene* som viser seg å ikke fungere, selv om de kan gi inntrykk av det motsatte. Forestillingen om statsmannen som en hyrde kunne i utgangspunktet virke tilforlatelig, men som vi skal se var dette et feilskjær i jakten etter definisjonen på statsmannen. Vi vil ta opp tråden fra dette i kapittel 4 hvor vi ser på hva man kan ha kunnskap om.⁴² Siden den fremmede eksplisitt tar for seg bruken av *paradeigmaer* under kunnskapservvelsen generelt og i undersøkelsen spesielt, åpner han samtidig opp for et kritisk blikk på resultatene man får ved å anvende ulike *paradeigmaer*. Den fremmede og unge Sokrates kommenterer selv noen av feilene som oppsto da de ubevisst benyttet seg av termer knyttet til hyrdevirksomhet og således lot hyrdevirksomheten lede undersøkelsen i feil retning. På samme måte kan vi som lesere av dialogen kaste et kritisk blikk på hvordan andre *paradeigmaer*, similier og metaforer virker inn på undersøkelsens gang.

Paradeigmaene den fremmede benytter seg av viser seg å være modeller snarere enn eksempler. De er store modeller som stilles opp ved siden av det man egentlig undersøker.

⁴⁰ På samme måte som selve vevekunsten gis en presis plassering innen produksjonen av klede, og at den distingveres fra de andre kunstene som bidrar til dette, kan vi nå finne en måte å skille selve statsmannskunsten ut fra alle de andre kunstene som jo nødvendigvis har sitt virke knyttet til samfunnet.

⁴¹ Kato tar også for seg tre nivåer i bruken av *paradeigmaer*: Fra enkle stavelser til komplekse stavelser representerer det første nivået; barnas læringsprosess det andre og *paradeigmaet* selv er det tredje nivået (Kato 1995: 169)

⁴² Lane (2007) har en grundig gjennomgang av den metodiske kombinasjonen *paradeigma* pluss *diairesis*. Hun argumenterer for at den metoden representerer veien fra δόξα til ἐπιστήμη (s 65-66). Videre argumenterer hun for at *diairesis* må forstås som en øvelse i klargjøringen av sanne oppfatninger som kan etablere kunnskap. *Diairesis* virker restrukturerende og klargjørende for forstanden og forståelsen (s 18).

Paradeigma kan da også bety mønster. Vevekunsten viser seg å være et eksemplarisk mønster for statsmannskunsten, mens hyrden ikke strekker til, og dessuten kan sies å være villedende. Både i *Statsmannen* og *Sofisten* benytter den fremmede seg av *paradeigmaer* som et supplement til *diairesen*. Det har nemlig vist seg nødvendig å benytte et *paradeigma* når man skal undersøke mer høyverdige og komplekse fenomener som vi ikke har direkte tilgang til, og både angelfiskeren og vevekunsten viser seg å lede undersøkelsen på rett vei. I *Statsmannen* går den fremmede umiddelbart i gang med *diairesen* for å komme frem til statsmannskunsten, men kommer på villspor fordi han unnlot først å prøve med et enkelt eksempel som samtidig har noe til felles med det egentlige objektet for undersøkelsen, nemlig statsmannskunsten.

2.3 Hyrden som forbilde

Uten å ta det opp – det er altså ikke et reflektert valg – benyttet den fremmede og unge Sokrates seg av termer relatert til hyrdevirksomhet. Det har fra gammelt av vært vanlig å assosiere den guddommelige kongen med en som røkter sin menneskeflokk,⁴³ og dette skinner gjennom i måten de søker å definere statsmannskunsten på. Den fremmede oppdager etter hvert at de har kommet på villspor, og at det ikke er mulig å skille statsmannen, forstått som røkter av tobente dyr i flokk, fra alle de andre som har med denne røkt å gjøre. Villsporet skal vise seg å være større enn som så.

Hyrdeparadeigmaets opptreden i dialogen fremtvinger spørsmålet om det er riktig å betrakte mennesket som en homogen masse, eller om må vi snarere søke etter en kompleks struktur (samfunnet) der de enkelte må utvikle og benytte seg av nettopp sine egne evner for at staten som et hele kan fungere? I den første utlegningen av statsmannen (plt.266e) lignes han med en vognfører som med rette får styretømmene overrakt. Han besitter rett kunnskap for å kunne styre flokken. Det viser seg senere at denne kunnskapen er for ensidig, og videre at det gjøres for stor forskjell mellom styrer og styrt (altså hyrde og hjord) ettersom hyrden åpenbart står i en særstilling på grunn av sine egenskaper, og i kraft av å være av en annen art.

⁴³ For en gjennomgang av mulige påvirkninger i forhold til mytens innhold se Skemp (2002: 82-111).

Har vi besvart spørsmålet på en fyldestgjørende måte? Eller har kanskje undersøkelsen en mangel, den mest alvorlige av alle, nemlig at den fører til en definisjon, men til en definisjon som ikke er fullstendig og endelig? (plt.267c8-d2).

De har altså ved hjelp av *diairesen* kommet frem til en tilsynelatende riktig definisjon av statsmannen, men den fremmede er allikevel kritisk til denne. Resultatet var at statsmannens kunnskap består i å ha omsorg for mennesker i flokk. Den fremmede vil nå undersøke hva som skiller kongen fra andre gjeterne (plt.267e1-2). Problemet er nemlig at det også finnes andre som besitter kunnskap av annen art, men som også med rette kan hevde at de røkter den menneskelige hjord: Trenere, leger osv. (plt.267e). Definisjonen kan altså ikke være fullstendig, og vi er ikke i stand til å se statsmannen isolert. Her er det to muligheter: Enten har vi ennå ikke isolert statsmannen fra de andre som også bedriver røkt av mennesker, eller så kan ikke statsmannen og hans kunst forstås ved å se statsmannen isolert fra de andre (dommer, general, lærer, retor) og det samfunn han virker gjennom. Det siste synes å være det rette. Problemet slik den fremmede fremstiller det, er å finne en definisjon av kongens kunst som er fullstendig og korrekt når han alene er utpekt til gjeter og vokter av den menneskelige hjord. Han må skilles fra tusenvis av konkurrenter (plt.268bc). Unge Sokrates svarer som sant er at dette ikke går an. Har de i den første *diairesen* bare skilt statsmannskunsten ut fra alle andre former for hyrdevirksomhet, eller også fra all hyrdevirksomhet overhodet? Som Miller påpeker er det ingen av de andre hyrdene som risikerer å bli utfordret av de han røkter – det er derimot i aller høyeste grad tilfellet for menneskene! “Men det vi vet, er at kvegvakteren ikke vil møte noen som utfordrer ham på denne måten” (plt.268a6-8). Hyrdeparadeigmaet må settes til side.

Som en følge av at de ureflektert hadde latt den gamle forestillingen om kongen som en guddommelig hyrde virke inn på sitt språk og sine valg, endte de i den første *diairesen* opp med statsmannen og svinehyrden. De hadde lagt vekt på at mennesket ikke har horn, at det ikke kan avle med andre arter og at det ikke har fire bein. Det var ingen anledning til å fremheve menneskets intelligens og fornuft: Den første *diairesen* tilslører statsmannskunstens essens idet den fremhever likheten med andre dyr som røktes snarere enn å fremheve det unike ved kunsten å styre en stat,⁴⁴ og ikke minst at mennesket lever i et samfunn der de i stor grad tar hånd om seg selv i hverdagen. Jeg er på linje med Miller i at det å karakterisere statsmannen som en hyrde er å mislykkes i å skille ham fra guden (se plt.275c). Den

⁴⁴ Miller (1980: 31)

fremmede og Sokrates mislykkedes også i å skille mellom et styre med makt basert på tvang og et styre der de styrte gir sitt samtykke (plt.276d).⁴⁵ I *Statsmannen* sammenlignes altså først den ideale statsmann med en guddommelig hyrde. Det ene problemet med denne sammenligning er at mennesket ikke kan få en guddommelig styrer: Etter innføringen av myten og skillet mellom de to tidsaldre med hver sine premisser, blir det åpenbart at menneskene selv er nødt til å organisere og styre sitt samfunn (se 2.4). Det andre problemet med hyrdeforestillingen er at den tilslører hva statsmannens kunst egentlig går ut på.

Statsmannen tillegges kunnskap, men sann kunnskap kan i utgangspunktet kun innehas om det absolutt værende, og siden det absolutt værende er evige størrelser som ikke undergår forandring, vil ikke denne kunnskapen være essensiell for en statsmann som tross alt skal forholde seg til svært så omskiftelige størrelser. En mulighet er at det uforanderlige kan regnes som et felles grunnlag for alle ved anvendelse av klokskap og dømmekraft i styre av staten, men at dette felles grunnlaget ikke kan gjenspeiles i en almen regel som har klare begrepskriterier og er uten unntak. Det statsmannen uansett kan og må tilegne seg, er evnen til å bedømme ting opp mot et kvalitativt eller essensielt mål uten at man nødvendigvis har en konkret størrelse å sammenligne med: Han trenger med andre ord en godt utviklet dømmekraft. Statsmannen må beskjeftige seg med ting som er under tilblivelse eller forandring, og det stiller andre krav til kompetansen enn innsikt i formene, selv om dette vil være et nyttig supplement.

Som Gill (2006) også har påpekt, så må modellen *qua* modell hjelpe oss med å gjenkjenne forskjellene og likhetene det undersøkte har med modellen. Da hyrden ble brukt som en foreløpig modell for statsmannen overtok vi forestillingen om statsmannen som suveren i forhold til dem han skal røkte. Myten kommer så inn og viser hva slags feil som oppstår når man bruker hyrden som modell for statsmannen. Hyrdeforestillingen kan dog ikke avskrives som utelukkende skadelig for undersøkelsen: Bruken av hyrden som modell er nemlig nyttig idet den viser oss en del autoritære trekk som ikke er forenlige med det vi vil ha hos en statsmann i “vår tid”,⁴⁶ og vi får på denne måten en klar forestilling om hvordan en statsmann i “vår tid” *ikke* skal se ut.

⁴⁵ “Benevolent or not, the shepherd’s power is imposed on the flock, regardless of their will; thus the characterization of the statesman as a herdsman conflates the legitimate ruler with the tyrant (276e)” (Miller 1980: 50).

⁴⁶ Som vi straks skal se, betyr *vår tid* også unge Sokrates og den fremmedes tid.

2.4 Myten om de to tidsaldrene

Nå skal vi blande inn noe som nesten er litt barnslig, vi må nemlig ty til et langt utsnitt av en stor fortelling. Deretter kan vi fortsette som tidligere med å skille ut del for del inntil vi har nådd det vi søker (plt.268d8-e2).

Myter er ikke sjelden kost i Platons dialoger, og *Statsmannen* gir oss nok å ta fatt på. Den fremmedes fortelling bygger på tre mytiske forestillinger: Feiden mellom Atreus og Thyestes (plt.268e-269a), fortellingen om Kronos' tid (269a7-8) og den første av menneskenes fem stadier, samt fortellingen om de som ble født fra jorden (plt.269b1-2). Den fremmedes fremstilling er nært beslektet med den Hesiod kommer med i *Verk og dager*. Det finnes en egen skog av litteratur som tar for seg detaljene og kosmologien i myten, men vi vil nøye oss med å ta for oss de aspektene ved myten som har betydning for vår fremstilling. Den første *diairesen* fikk et feilaktig resultat og den fremmede tyr derfor til en historie for å kunne fremvise hvorfor det første resultatet var galt. Et av momentene som har stor betydning er at myten skiller mellom to forskjellige tidsaldre, og det viser seg at den definisjonen på statsmannen de hadde kommet frem til kun var gyldig i den første av disse. Et viktig moment i forlengelse av dette er at myten setter søkelyset på hva som gjør livet verdt i leve, og dette vil igjen ha stor betydning når vi skal ta stilling til hva slags samfunn det er godt og ønskelig å leve i, og hva slags styresett som kan harmonere med dette. Det er om å gjøre å ta med seg lærdommen fra myten hele dialogen igjennom, og ikke legge den til side når vi skal begynne å se på aktuelle styremåter i "vår tid". Først hadde vi nemlig den gylne tid under Kronos da guden sto bak hele kretsløpet og sikret at alt forløp på beste vis (plt.271d).⁴⁷ Menneskene hadde ingen bekymringer: "Gud selv vokter og hjalp dem på samme måte som menneskene i dag – siden de er mer guddommelige enn andre vesener – vokter og passer på andre arter som står under dem" (plt.271e). I den andre syklusen derimot, Zeus' tidsalder, må mennesket klare seg selv, og det er denne vi lever i. I begynnelsen av vår tid fremstilles mennesket som fullstendig overlatt til seg selv. Det ble derfor nødvendig å utvikle alle de evnene som kun hadde slumret under gudens fullkomne omsorg. Platon antyder her hvorledes menneskene måtte organisere seg i samfunn og utvikle teknikker for å sikre overlevelsen. Det ble tid for politikk og filosofi. Dersom statsmannen skal beskjeftige seg med politikk – det er ikke gitt at den sanne statsmann i *Statsmannen* skal det⁴⁸ – hva er så politikk? Er det bruken av en ren

⁴⁷ Se for eksempel Vidal-Naquet (1978) om beskrivelser av og forestillinger om den gylne tid.

⁴⁸ Derfor vil man også merke at det skilles mellom den sanne statsmann og statsmannskunsten.

fornuft ut fra absolutt kunnskap, eller er det pragmatiske kompromisser? Det er klart at den guddommelige hyrdes virksomhet intet hadde med politikk å gjøre. Og hva er det egentlig som skiller den guddommelige hyrde fra tyrannen? At hyrden vet hva som er den beste pleien for sin hjord og handler deretter?

2.4.1 Filosofi og politikk som vesenstrekk ved vår tid

Da den unge Sokrates utfordres til å vurdere hvilken av de to tidsaldrene som er best egnet til å gjøre mennesket mest lykkelig (plt.272b), har han naturlig nok vanskelig for å ta stilling til dette overrullende eksistensielle spørsmålet som også har dype moralske implikasjoner: Hvordan bør man egentlig leve? Den eldre Sokrates er kjent for sin påstand om at det utforskede livet ikke er et ordentlig liv og således ikke verdt å leve (ap.28). Dersom denne påstanden har noe for seg, må den syklusen som er best egnet til å gjøre menneskene lykkelige legge til rette for utforskning og eksaminering. Den fremmede drar inn et avgjørende moment: Var mennesket i stand til å vie seg til filosofien⁴⁹ i den første syklusen? Dersom dette ikke var tilfellet må vår usikre tilværelse der vi bruker tid på filosofi være å foretrekke.⁵⁰ Det kan se ut til at den fremmede er enig med den eldre Sokrates i at filosofien må spille en rolle dersom menneskene skal kunne bli lykkelige (jf. sph.230de). I *Staten* bok III skildres overgangen fra det primitive samfunn til et utviklet, og det er med det siste at behovet for filosofi oppstår. Glaukon mener at de har grunnlagt en by for griser, hvor det kun er de mest grunnleggende behov som dekkes (R.372c-e). Da er det ekstra morsomt når de i *Statsmannen* i den første *diairesen* nærmest sidestiller statsmannen og svinehyrden. I bok X av *Staten* forteller Sokrates myten om Er (R.614ff), hvor vi ser at de sjelene som gjør de dårlige valgene er de som har levd godt *uten* filosofi. Gjennom myten fremkommer det hva som skjer med oss når vi dør, og ikke minst hvordan man da bidrar til å velge sitt kommende liv. En ting er å unngå grusomme pinsler i dødsriket, men vel så viktig er det å kunne sette seg selv i stand til å velge en god livsform for sitt kommende liv,⁵¹ og for å kunne dette må man gå filosofiens vei.⁵² Han som i

⁴⁹ Dette er den eneste gangen i dialogen at filosofien nevnes eksplisitt.

⁵⁰ Roochnik (2005: 9) mener at teori er fullt oppnåelig for menneskene i Kronos tidsalder, de kan jo bare se seg rundt. Spørsmålet er hva som skal drive dem til å utforske og eksaminere når alt serveres på et sølvfat og det aldri oppstår problemer eller konflikter.

⁵¹ "Han bør forstå å velge en livsform som fører til den gyldne middelvei, og han må – så langt det er mulig – unngå overdrivelser til begge sider både i dette liv og i det neste. På denne måten blir nemlig mennesket lykkeligst" (R. 619ab).

Ers myte fikk velge sitt liv først – og valgte den mektigste tyrannmakt uten øye for alle grusomhetene dette førte med seg – “Han var av dem som var kommet ned fra himmelen, og da han hadde tilbrakt sitt tidligere liv i en velordnet stat, hadde han ført et dydig liv, ikke på grunn av noen filosofisk innsikt, men bare fordi han var vant til det” (R.619cd). Det er altså kun den som har oppnådd filosofisk innsikt som vil være skikket til å velge et godt liv.

Etter at Kronos’ tidsalder hadde endt, ble ikke menneskene lenger bevart, bevoktet og sørget for av guddommen (plt.274b). Ved begynnelsen av Zeus’ tid måtte mennesket kjempe seg til en måte å opprettholde livet, og de ble nødt til å utvikle sine evner for å kunne skape effektiv beskyttelse mot alt fra kulde til ville dyr og fiender.⁵³ Det er først etter dette at tenkning og filosofi får innpass hos menneskene. Likemenn skal sammen med likemenn organisere sitt samfunn på beste vis. Politikken kommer i stand som et essensielt moment i menneskets tilværelse. De første samfunn vokser frem av nød (R.369d), senere er det formålstjenligheten og utviklingspotensialet som driver den stadige vekst fremover (R.369d-372e videre herfra beskrives den luksuriøse byen). Arbeidets deling (jf. R.369ff) muliggjør spesialisering så vel som tid til tenkning og politikk.

2.4.2 Hvilken rolle spiller myten for selve undersøkelsen?

For Gill (2006) mislykkedes myten (*qua paradeigma*) både i å karakterisere statsmannens omsorg for menneskene, samt i å peke ut den videre metoden for å isolere statsmannen fra alle de andre. Mytens nytteverdi er da heller ikke å fungere som et *paradeigma* men å rydde opp i feil som har oppstått gjennom *diairesen* og bruken av hyrden som modell for statsmannen. Termen *diairesis* ble ikke benyttet av den fremmede i forbindelse med myten, så den er nok i utgangspunktet tenkt å skulle fungere på en annen måte enn vevekunsten (og dermed enn et

⁵² “Derfor bør enhver av oss, idet han gir en god dag i all annen lærdom, bare samle seg om å søke å få rede på hvem som kan gjøre ham skikket og i stand til å adskille et godt liv fra et dårlig, og til alltid å velge den beste av de muligheter som foreligger og til å kunne vurdere hvilken virkning bår det gjelder et dydig liv, alt det vi har nevnt, har – både i forbindelse med hverandre og hver for seg – slik at han altså vet hva godt eller ondt skjønnhet forenet med rikdom eller fattigdom kan føre til når man tar de forskjellige slags sjelstilstander i betraktning, eller på hvilken måte høy eller lav byrd, et liv som privatmann eller statsmann, legemlig styrke eller svakhet, gode eller dårlige åndelige anlegg og alle andre slike medfødte eller ervervede egenskaper utøver sin virking når alt dette blandes med hverandre på forskjellig måte, for at han, når han med sjelens beskaffenhet for øye drar sine slutninger ut fra alt dette, i sitt valg kan skjelne mellom en dårligere og en bedre livsform, idet han kaller den form dårligere som gjør hans sjel mer urettferdig, men den bedre som gjør den mer rettferdig” (R. 618c-618e).

⁵³ Statsmannskunsten og vevekunsten deler også den strukturelle likheten at de begge er i stand til å beskytte menneskene mot ytre farer/ ubehageligheter. Statsmannskunsten kan tenkes å produsere en konstitusjon som beskytter menneskene samtidig som at den ikke hemmer bevegelsene deres.

paradeigma): Den tar opp ting som det ikke er rom for i den strikte tvedelingen, eller som rett og slett ville blitt borte på veien. Kato ser på passasjen om at *paradeigmaet* trenger et *paradeigma* som en indikator på at myten kun har skissert den videre gangen, og at vevekunsten må komme inn som den utfyllende fargen.⁵⁴ Vi trenger nemlig et *paradeigma* for å komme til forståelse av alle viktige saker (plt.277d1-2), og den fremmede og unge Sokrates hadde enda ikke innført noe skikkelig *paradeigma* (for at noe skal kunne benyttes som et *paradeigma* må man først ta for seg dette, slik det ble gjort med angelfiskeren i *Sofisten*), men kun benyttet seg av termer relatert til hyrdevirksomhet – noe som brakte undersøkelsen på villspor. Hva lykkes myten i? Den gjør plass til det moderne menneske, politikk og filosofi, og antyder den strukturelle likheten mellom statsmannskunsten og vevekunsten. Etter myten åpnes det også opp for den sokratiske omsorgen for sjelen.⁵⁵ En viktig funksjon for myten er å markere overgangen fra en guddommelig statsmann til en menneskelig, og å vise at betingelsene for liv og virke i vår tid er annerledes enn det de var i Kronos' syklus. Dette vil ha betydning for vurderingen av hvilke styresett som er mest levelige, og for hvordan lovene kan representere noe positivt i det politiske.

2.4.3 Farvel til hyrdeparadeigmaet

Dialogens utgangspunkt var at statsmannen skulle defineres, men det ble gjort en feil: De søkte en statsmann for den inneværende tidsalder, men svaret de kom opp med var kun gyldig

⁵⁴ Kato (1995: 166). Se Skemp (2002:158n1) for tanken om myten som en περιγραφή. Det er lett å få følelsen av at Platon har fremstillingen av et kunstverk i bakhodet når han komponerer sine dialoger. I *Staten* benytter han seg av et tredimensjonalt kunstverk – statuen – for å illustrere et poeng i oppbygningen av menneskesjelen, mens han anvender et todimensjonalt kunstverk – maleriet – når statens oppbygging skal illustreres. Statuen er modell for det sjelelige, og således det etiske aspektet ved rettferdighet. Maleriet er modell for staten, og tar for seg det politiske aspektet ved rettferdighet. Fremgangsmåten kan skisseres slik: Først må det renskes opp og legges til rette for den kommende gjerning (i bok I fremlegges det en mengde feilaktige oppfatninger av hva rettferdighet er). Så kommer den en skisse (‘υπογραφή’) av det man har tenkt å fremstille (den harmoniske landsby hvis diett ble for simpel for Glaukon). Det brukes deretter en del tid på å fylle inn farger (den luksuriøse byen som siden gjennomgår en grundig renselse). Til sist legges siste hånd på verket gjennom korrigerende slik at helheten *qua* helhet fremstår på sitt ypperste. I bok IV fremsettes det en skisse av rettferdighet i sjelen som siden forklares i detaljer. I *Statsmannen* går den fremmede først amokk med *diairesen*, gjennom myten korrigerer han og staker ut den videre kursen for undersøkelsen og etter hvert kommer den lengre overveininger om statsmannen og hans kunst uten at verket kan sies å bli ferdig. Den fremmede gjør oppmerksom på at en definisjon gjennom tale vil være den tegnede modell overlegen, men at den siste kan være til hjelp for de som har problemer for å følge med på definisjonen (plt.277c).

⁵⁵ Se Weiss (1995: 217)

innen den foregående tidsalder; altså gjeteren av menneskeflokken i form av en guddom og ikke en dødelig.⁵⁶ Myten skulle gjøre det lettere å finne statsmannen blant alle de andre:

Men jeg tror nok, Sokrates, at den guddommelige hyrde som dette bildet viser, ennå er for stort til at kongen kan sammenlignes med ham. De som i dag er statsmenn, ligner nok heller på sine undersåtter ut fra hvordan de er utrustet fra fødselen av, og ikke minst med tanke på hvilken oppdragelse og oppfostring de har fått (plt.275bc).

Av sitatet over synes det klart at det er blant vanlige mennesker vi kan gjøre oss forhåpninger om å finne statsmannen. Kongens ansvar er omsorgen for hele det menneskelige fellesskap. Dette innebærer å råde over ulike mennesker (plt.276bc), det er altså ikke snakk om en griseflokk som skal føres og vannes. Vår antagelse om at samfunnet og menneskene er en kompleks organisme bestående av individer med ulike egenskaper og potensialer som skal koordineres bekreftes. Det blir nødvendig å skille den guddommelige hyrde og den menneskelige oppsynsmann klart fra hverandre (plt.276d).

Kongen er nå blitt skilt ut fra de fleste som er beslektet med ham, og ikke minst er hans kunst blitt adskilt fra alle⁵⁷ som har med flokkdyr å gjøre. La oss si at det som nå gjenstår, er alle kunstene, både de som er egentlige årsaker, og de som er medvirkende årsaker, som også tar hånd om byens saker (plt.287b4-8).

Det blir klart at den første definisjonen av statsmannen som de kom med kun var gyldig innen Kronos' tid da guden hadde fullkommen omsorg for menneskene. I Zeus' tidsalder måtte menneskene derimot begynne å styre og ta vare på seg selv. Ut fra dette blir det klart at vi må se etter statsmannen blant vanlige mennesker, og ikke søke en gudelignende skikkelse.⁵⁸ Med dette sier vi farvel til hyrdeparadigmet og god dag til menneskes endelighet og ufullkommenhet. Vanskeligheten som gjenstår er altså å skille statsmannen fra alle hjelpekunstene, samt å sette statsmannen i en riktig relasjon til disse.

⁵⁶ “Vi stilte jo spørsmål om kongen og statsmannen i dagens kretsløp og med dagens fødselsmåte, men svaret handler egentlig om gjeteren av menneskeflokken i den motsatte perioden, han som er en guddom og slett ikke dødelig, og det var da vi virkelig kom på villstrå” (plt.274e-275a).

⁵⁷ Jeg har tatt ut ‘andre’ fra den norske oversettelsen: Jeg ser ikke hvor det kommer fra, og det tilslører poenget: Kongen er skilt fra *alle* som har med flokkdyr å gjøre, ikke fra de andre som har med flokkdyr å gjøre: “οὐκοῦν ἀπό γε τῶν πολλῶν ὁ βασιλεὺς ὅσαι σύννομοι, μᾶλλον δὲ ἀπὸ πασῶν τῶν περὶ τὰς ἀγέλας διακεχώρισται: λοιπαὶ δέ, φαμέν, αἱ κατὰ πόλιν αὐτὴν τῶν τε συναιτίων καὶ τῶν αἰτίων, ἃς πρῶτας ἀπ’ ἀλλήλων διαίρετέον”. Dette er et viktig poeng som det dog hersker uenighet om. Gill (2006) hevder for eksempel at hyrdeparadigmet er gyldig gjennom hele dialogen: “Contrary to what some scholars have claimed, the Stranger does not abandon the original conception of the statesman as a herdsman of the human flock” (Gill 2006: 12). Hun er på linje med Weiss (1995), men mot Lane (2007) og Rowe (1995). Et tekststed som taler for at hyrdeparadigmet er forlatt finnes på 289bc: “Når det gjelder våre dyr, bortsett fra slaveene, vil vi åpenbart kunne dele dem inn i kategorien ‘røkt av flokkdyr’, som vi skilte ut tidligere”. Det er tydelig at det ikke lenger er snakk om statsmannskunsten som røkt av flokkdyr.

Statsmannens kunnskap er ikke rent teoretisk, han må nemlig også ta hensyn til erfaringen, samt bruke dømmekraften aktivt. Etter myten kan vi ikke lete etter statsmannskunsten innenfor enten-eller kategorier, men må åpne opp for både-og. Etter myten er det ledende *paradeigmaet* skiftet fra hyrden til vevekunsten, og med det samtidig gått fra en rent teoretisk statsmannskunst til en produktiv. I kjernen av statsmannskunsten finner vi et skapende element snarere enn et oppdagende eller avdekkende. Myten var i stand til å fremvise det *diairesen* ikke maktet: politisk kunnskap eller kunnen må regnes som praktisk så vel som teoretisk. Statsmannen skal sammenveve de ulike mennesketypene ved hjelp av slektskapsbånd. Statsmannskunstens objekt er mennesket, og hans kunst fremstår med rette som en produktiv kunnskap. Som skapende kan vi tenke oss at statsmannskunsten evner å fremskaffe nye løsninger på problemer, løsninger som ikke lar seg avlede logisk, men som fremkommer etter refleksiv overveielse og utstrakt bruk av klokskap, erfaring, dømmekraft og evnen til abstraksjon.

2.5 Vevetekunsten som paradeigma

Den fremmede har nå vist at de trenger et *paradeigma* også i sin søken etter statsmannen; hyrdeparadeigmaet ble snikinnført (muligens som en levning fra gammelt av) mens veveparadeigmaet velges bevisst. Vi får nå en grundig gjennomgang av vevekunsten og alle de underkunster som må ligge til grunn for at det kan veves. Her forberedes vi på den vanskelige prosessen det blir å skulle skille statsmannskunsten fra alle de omkringliggende kunster, og dessuten får vi antydning litt om statsmannskunstens karakter: En viktig oppgave for statsmannen er nemlig sammenføyingen av to ulike mennesketyper, en “hard” type representert ved de modige (ἀνδρεία) og en “myk” type representert ved de besindige (κοσμία/ σωφρον).

Vevetekunsten benyttes som et *paradeigma* og må derfor undersøkes grundig (plt.279a-283b). Måten noe er satt sammen på sier mye om hva vi har med å gjøre. Det gjøres klart at vevekunsten også kan regnes som en form for “omsorgstaking”, og den viser på denne måten sitt slektskap med statsmannskunsten. Men vevekunsten er ikke bare det å veve garnet inn i rennetråden. Det er en rekke beslektede kunster som støter opp til og på den måten kan sies å

⁵⁸ Dersom hyrden er rett paradigme for statsmannen finnes det ingen statsmann. Hyrden er hverken et menneske eller et medlem av dem han steller. Intet menneske kan mestre den τέχνη som trengs for å ta hånd om hele byen (Rosen 1995: 38).

inngå i vevekunsten: “Alle disse håndverkerne vil hevde at de både behandler og lager klær, og at dette ikke bare er vevernes geskjeft” (plt.281b7-9). Det er opplagt at det ikke kan veves hvis ingen kardet ullen eller fremstilte rennetråden. Det må altså ligge mer til grunn for vevekunsten enn en kompetent vever. For å bringe klarhet i relasjonene mellom de ulike kunstene som må til for at man kan fremstille klær, går den fremmede inn på to forskjellige årsaker. Alt som fremstilles må være et resultat av (minst) to kunster: En medvirkende årsak og selve årsaken (plt.281d). I prosessene som leder opp til at noen faktisk kan veve har man på den ene siden en atskillende del (karding), og på den andre siden en sammenbindende (spinning). Vevkunsten i seg selv sier noe om hva en statsmann må formå (kombinasjon av to ulike elementer og koordinering av underkunster), mens de samtidig viser hvor komplekst et fenomen man faktisk har å gjøre med. Statsmannen viser seg senere å være den som, ved hjelp av utdanning og ekteskap, må sammenflette, forbinde og forene menneskene slik at de danner et solid fellesskap (se plt.310e5-311a2, 311b7-c7).

I en by finnes det et utall av hjelpekunster som gjør at byen kan fungere. Det finnes noen som kan tenkes å ville stille seg selv i de herskendes klasse, men som anses som tjenere. Her finnes kongens rivaler, og de som påberoper seg statsmannskunsten:

Gruppen rommer blant annet de største bløffmakerne blant sofistene, de som er aller mest durkdrevne i denne kunsten. De som det er vanskelig å skille fra de sanne statsmenn og konger, men som allikevel må skilles ut dersom vi vil få klarhet i det vi søker (plt.291c3-7).

Vevkunsten som *paradeigma* vil ved å benyttes strukturelt hjelpe oss med å skille hjelpekunstene fra selve statsmannskunsten. Men kan den hjelpe oss med å skille sofistene fra statsmennene?

2.5.1 Dialektisk øvelse

Dialektikken brukes som et verktøy for å trene seg opp til å kunne få innsikt i det værende, men som det fremkommer i *Staten*: Dialektikken må kun anvendes på trenede filosofer, ikke på “vanlige borgere”, der er retorikken på sin plass. Retorikkens plass kommer også frem på slutten av *Statsmannen* der statsmannen er den som skal bedømme når de ulike retoriske eller poetiske virkemidlene skal tas i bruk for å overbevise folket (plt.304cd). Gjennom øvelsen med vevekunsten har våre samtalende venner fått utviklet sine dialektiske evner, slik at de nå skal være godt rustet for å ta fatt på større oppgaver. Og det er innenfor dialektikken vi kan ha håp om å finne filosofen dersom vi skulle ha trang til det (sph.253e, se også 254a). Den

fremmede og Theaitetos kom i *Sofisten* frem til at man må kunne “blande” begreper eller former. Det innebærer at det vil kunne forekomme innbyrdes forbindelser mellom ellers atskilte begreper. Begrepenes eller formenes blanding viser seg (sammen med eksistensen av det ikke-værende) å være en forutsetning for at vi kan føre en meningsbærende samtale, og i forlengelse av dette at filosofi er mulig (jf. sph.253bc og 259e). Dersom bevegelse ikke kunne ha noen forbindelse med væren, ville ikke bevegelse kunne eksistere. Bevegelse vil derimot ikke kunne inngå i en forbindelse med hvile. Det er altså ikke sånn at alle ting har en evne til å inngå i forbindelse med hverandre (sph.252d). Den fremmede benytter seg også her av bokstavene for å vise med et enkelt, umiddelbart forståelig eksempel, at noen bokstaver lar seg forbinde med hverandre og andre ikke.

Men det er ikke hvem som helst som er i stand til å si hvilke bokstaver som passer sammen og omvendt. Det krever grammatiske kunnskaper. Forståelsen av hvordan vi anvender vår kunnskap til grammatikk gir oss en umiddelbar innsikt i et paradigme. Dette overføres så til kunsten å vite hvilke begreper som passer sammen, og hvilke som er uforenlige. Dette er dialektikken, og vi har støtt på filosofen i jakten på sofisten. For naturligvis behøver man viten for å mestre dialektikkens kunst. “[H]ar vi uten å legge merke til det, kommet over de frie menns vitenskap?” (sph.253c) Den eneste person de kan tillegge denne dialektiske kunst, nemlig å avgjøre hvilke begreper som kan inngå en forbindelse og hvilke som ikke kan, er filosofen. Filosofen er heller ikke den enkleste å få øye på; han oppholder seg på steder hvis lysende klarhet gjør det vanskelig for et vanlig øye å se. Filosofen kretser rundt det værende, mens sofisten skjuler seg i de mørke krokene der det ikke-værende holder til.

Flere⁵⁹ har spurt seg om man i jakten på statsmannskunsten må lære seg å filosofere. Et naturlig spørsmål i forlengelse av dette er hvorvidt en sann statsmann faktisk må besitte den dialektiske kunst, slik den beskrives i *Staten*, for å kunne bli styrere. Vi vil vende tilbake til muligheten for å besitte denne kunnskapen senere.

⁵⁹ For eksempel Klein (1977) s 176; Miller (1980); Rosen (1995)

3. Distinksjonen mellom de to målekunster

“μέτρα φυλάσσεσθαι: καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος”⁶⁰ (Hesiod, *Verk og dager* 694)

Størrelsene og materialet en statsmann skal beskjeftige seg med kan på et vis måles kvantitativt, men det kvantitative målet vil ikke være tilstrekkelig som grunnlag for beslutninger som jo nødvendigvis må berøre fremtiden. Det er derfor statsmannen er avhengig av en måte å bedømme eller måle (μέτρειν) det som har med fremtidige mål (τέλος) å gjøre og ikke utelukkende gitte størrelser. Enden eller målet kan være av ukjent “størrelse”, som likevel er viktig å ha i sikte for å kunne styre staten i riktig retning. Når man skaper nye “ting” har man ikke et ferdig mønster eller en komplett ramme det nye skal inn i. Utformingen av det nye “objektet” kan være styrt av forestillingen om et ennå ukjent endemål, men like fullt et endemål man har en viss formening om kvalitetene til. I dialogens kjerne distingveres det mellom to målekunster, og det blir klart at en sann statsmann også er nødt til å forholde seg til det *rette* mål. Gjennom distinksjonen mellom de to målekunstene oppfordres leseren indirekte til å formidle mellom ytterpunktene også i lesningen av dialogen. Også vi må forholde oss til det rette mål og søke den riktige balansen mellom dømmekraft, kunnskap og lover.⁶¹

3.1 Gjennomgang av plt.283c-285c

Den fremmede spør Sokrates om de har brukt for mye tid på vevekunsten. Med dette innledes en diskusjon om ὑπερβολή (overskudd/overdrivelse/overmål) og ἔλλειψις (utilstrekkelighet/mangel) i alminnelighet; det er først etter en slik undersøkelse at det er mulig å avgjøre hvorvidt et resonnement er for langt, for kort eller akkurat passe; for eksempel om de har brukt alt for lang tid på myten eller vevekunsten (plt.283c). Målekunsten (ἡ μετρητική) dreier seg “om alt som er langt og kort, og alt som er i overmål eller mangelfullt” (plt.283c11-d2). Den kommende undersøkelsen viser to forskjellige måter å måle ὑπερβολή og ἔλλειψις på.

⁶⁰ “Rett mål er det beste i alle ting”

⁶¹ Skemp (2002: 78-80) ser på diskusjonen om de to målekunster som det som fremsettes som det mest originale i *Statsmannen*. Han ser også at Platons teori om de to målekunstene har et forinn som Aristoteles teori om middelmålet ikke har: Hos Platon gjøres det klart at når det kommer til den andre målekunsten er ikke tall relevante.

Den fremmede fremsetter en rekke formuleringer av distinksjonen mellom de to målekunstene.⁶² Den første delingen (I) gjøres slik:

På den ene siden har vi dette som gjør ting store og små i forhold til hverandre når de er sammen. På den andre siden forholder de seg til dette som er selve forutsetningen for at noe skal bli til [τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν] (plt.283d7-9).⁶³

I forklaringen den fremmede kommer med til den unge Sokrates går det frem at intet kan tenkes å være større, dersom det ikke finnes noe mindre det kan være større enn (plt.283d11-12). Den første målekunsten er da en slags kvantitativ eller aritmetisk kunst som kan måle ulike størrelser opp mot hverandre, og den andre har med tilblivelse å gjøre. Dette kan vi også ta som et tydelig hint om at statsmannskunsten er en produktiv kunst; den må forholde seg til en målekunst som relateres til tilblivelse og skapelse. Den første formuleringen av distinksjonen mellom de to målekunster er den eneste som ikke refererer til det *rette mål*, men kun til tilblivelse.⁶⁴ Hva er målekunstens rolle i forbindelse med forutsetningen for at noe kan bli til? Skal dette kobles til vevekunsten, og hvordan man vet om det er mulig å veve et tøyestykke? For eksempel i forhold til spørsmålet om det er nok garn til at det ønskede produktet kan fremstilles. Hvis dette igjen skal overføres til statsmannskunsten må vi gå til slutten av dialogen der de forskjellige mennesketypene skal veves sammen på best mulig måte.

Den fremmede tar nå for seg (II) hvordan vi måler overdrivelse og mangel i forhold til det rette mål (τοῦ μετρίου).⁶⁵ “Er det ikke dette vi sier vi måler ord og handlinger etter, og er det ikke med dette de gode menneskene skiller seg ut fra de slette?” (plt.283e2-6). Det er de som overskrider det rette mål, eller som har mangel i forhold til det (rette mål), som vurderes som dårligere personer. Som Sayre også peker på, er dette den eneste av formuleringene som har

⁶² Sayre (2005) har funnet seks separate formuleringer av distinksjonen mellom de to målekunstene.

⁶³ Rowe (1997) bemerker at gresken her er obskur og at første delen avklares i d11-e1, og at det for den andres vedkommende kan søkes oppklaring i 284a5-b2, 284e2-8. Videre peker han på 284c1 og d6 samt 285a1-2

⁶⁴ Sayre har tatt for seg seks andre oversettelser av *Statsmannen* og hva de har gjort med denne formuleringen (Macmillian, 1892; Budè edition, Paris, 1936; Skemp 2002; Bernadete, 1984; Rowe, 1997; og Waterfield 1995). Bortsett fra Skemp's finner han ingen oversettelser som klarer å relatere den første formuleringen til det rette mål. I tillegg har han sett på en del kommentatorer: Millers oversettelse av ousian som 'essential being' er blant de mest interessante av disse. "Unless the 'being' that the stranger describes as 'necessary for generation' can be clearly related to the mean of the other formulations, the characterization of the second kind of measurement in (1) will remain at odds with the other characterizations" (Sayre 2005: 5).

⁶⁵ τὸ μέτριον er det som holder det rette mål eller er det passende. Kan også sies å holde middelveien, noe som får oss til å tenke på Aristoteles etikk.

direkte med vurderingen av ord og handlinger å gjøre.⁶⁶ En Aristotelisk lesning av denne formuleringen kan være at menneskelige handlinger bedømmes som dårlige eller gode alt etter hvorvidt de avviker fra, eller harmonerer med et relevant mål; det er altså en normativ standard som bringes inn.⁶⁷ I vår jakt etter statsmannen og hans kunst trenger vi en normativ standard vi kan måle resultatet opp mot. Dette vil også hjelpe oss med å være kritiske til feilaktige definisjoner: Vi vil jo ikke risikere å ende opp med at den sanne statsmann oppfattes som tyrannisk og alt for autoritær av dem han skal styre.

Unge Sokrates fant formuleringen fornuftig og den fremmede fortsetter med en utvidelse: (III) “det er to måter ting kan være store og små på, og to måter de kan bedømmes på. Vi kan ikke, som vi nettopp gjorde, bare stille dem opp mot hverandre, men må også, som vi gjør nå, stille dem opp mot hverandre og dessuten mot middelmålet [τὸ μέτριον]” (plt.283e8-12). Som Márques⁶⁸ også påpeker, så kan en målekunst som sier oss hvorvidt A er like stor eller større enn B, ikke si oss noe om hvorvidt A faktisk er *for* liten eller *for* stor. Og det er jo nettopp en slik evne statsmannen behøver. Det er av liten nytte for en statsmann at han vet at han har 200 moderate og 350 modige mennesker, så lenge han ikke vet om det er tilstrekkelig for den oppgaven i statsstyret de skal utføre, og han vet heller ikke om det er passende ut fra antallet alene. Vi må ikke miste forholdet til middelmålet av syne, noe som lett skjer dersom “man mener at tingenes natur er slik at det som er større, bare er det i forhold til noe mindre” (plt.284a1-2). Og den eneste måten å unngå dette på er å åpne opp for en absolutt standard alt kan måles opp mot.

Den fremmede er redd for å rasere alle kunster og det de frembringer:

For alle disse kunstene gjelder jo at det som er mer eller mindre enn det rette mål, ikke er ikke-eksisterende, men det er noe uheldig som de vil forhindre i sin virksomhet, og ved på denne måten å verne om middelmålet skaper de det som er godt og vakkert (plt.284a8-b2).⁶⁹

⁶⁶ Sayre refererer til Aristoteles: “Comparison with Aristotle’s doctrine of the mean seems to be in order. As characterized at *Nicomachean Ethics* 1106B36-1107A8, the mean falls between two vices, one due to excess (ὕπερβολήν), the other to defect (ἐλλειψίς)” (Sayre 2005: 5n12).

⁶⁷ Jf. Sayre (2005: 6)

⁶⁸ Márques (2006a)

⁶⁹ På slutten av dialogen fremstår statsmannen som den som vever sammen forskjellige mennesketyper til en god og vakker statsvev.

I *Sofisten* (sph.237aff) måtte Theaitetos og den fremmede gå løs på mesteren Parmenides' lære om at det ikke-værende aldri må tillegges væren. De ble altså nødt til å tilkjenne det som ikke er, en form for eksistens. Når det gjelder *Statsmannen* må den unge Sokrates gå med på å: (IV) "la det større og det mindre være målbart ikke bare mot hverandre, men mot tilblivelsen av det rette mål [τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν]" (plt.284b8-c1) – hvis ikke kan vi ikke påstå at en mann som statsmann med kunnskap om praktiske ting kan eksistere. Det vi sikrer kan også sies å være besittelsen av kunster (τέχναι) og muligheten for rett handling. Én ting fastslås som riktig og sikkert, og det er at "det som nå er blitt sagt, en dag vil bli uunnværlig når man skal finne ut hva absolutt nøyaktighet er" (plt.284d1-2). Kunnskap om αὐτὸ τὰκριβὲς (det nøyaktige selv) er nettopp det Beiner har påpekt som det som gjør oss i stand til å bedømme enkelttilfeller uten hjelp fra universelle regler (se kap. 1).

(V) Det vi nå skal bevise, er imidlertid rett og riktig, og jeg tror det er til stor hjelp for resonnementet vårt at vi har sett disse to gå sammen, det større og det mindre, i alle kunster, og at de ikke bare måles mot hverandre, men også mot tilblivelsen av det rette mål. Om dette siste finnes, finnes kunnskap, og finnes det kunnskap, eksisterer også det rette mål. Men om en av disse to ikke skulle være til, vil den andre også for all tid være ikke-eksisterende (plt.284d2-9).

Både den fjerde og den femte formuleringen av distinksjonen tar for seg tilblivelsen av det rette mål. Man må godta at det finnes to slags målekunster: En aritmetisk som kan måle ulike størrelser opp mot hverandre og på den andre siden en ikke-aritmetisk målekunst som kan måle ting opp mot det rette mål (en slags kvalitativ eller essensiell målekunst).⁷⁰

Statsmannkunsten hos Platon er altså nødt til å forholde seg til det rette mål (τὸ μέτριον). På den ene siden har vi altså innbyrdes relativitet der allerede gitte størrelser sammenlignes. På den andre siden har vi tilblivelsens nødvendige eksistens, og der er en målekunst i forbindelse med en ende (τέλος) nødvendig. Det gjøres klart at alt innen kunsten på et vis kan måles; men man er ikke vant til å sonde mellom delene slik det har blitt gjort her. I plt.284e2-e8 sier den fremmede:

⁷⁰ Dette kan lett lede tankene frem til Kant og hans *Kritikk av Dømmekraften*, der han tar for seg smaksdommen. Når vi skal avgjøre hvorvidt noe er skjønt er vi avhengige av å bruke innbildningskraften "kanskje i forbindelse med forstanden" (Kant 1995: 71). Smaksdommen er singulær; den er en dom om enkelttilfellet som gjøres universell. En estetisk dom oppstår hos subjektet, men subjektet skal være uten interesse for gjenstanden. En slik lystfølelse er interesseløs, dermed blir den subjektivt almenyldig. Vi kan snakke om to typer dømmekraft, den enøyde, som hverken har syn eller ører, og er bundet til regler. Så har vi den reflekterende dømmekraft som er individualiserende og tar utgangspunkt i den enkelte situasjon. Den er regel- og begrepsuavhengig. Den sistnevnte kan vi kalle den estetisk reflekterende dømmekraft.

(VI) På den ene siden har vi den delen som rommer alle kunster, der antall, lengde, dybde, bredde og hastighet måles mot deres motstykker [πρὸς τοὐναντίον]. På den andre siden finner vi de kunster som forholder seg til det rette mål, til det høvelige [τὸ πρέπον], det betimelige⁷¹ [τὸν καιρὸν] og det nødvendige og til alt det som er i balanse [τὸ μέσον] og har fjernet seg fra ytterlighetene [τῶν ἐσχάτων].

Den første gruppe kunster kan også tenkes å romme andre typer motsetninger som ikke nødvendigvis er rent kvantitative, slik som varmere og kaldere, mer eller mindre vondt. Selv om dette er størrelser som kan tallfestes er det også aktuelt å sammenligne med de intensive⁷² erfaringene. Hvis jeg går bort og løfter på bordet har jeg en umiddelbar opplevelse av bordets vekt. Denne fullstendige opplevelsen av vekten gis kun en gang gjennom øyeblikket. Bordet kan naturligvis veies og vekten sammenlignes med vekten av en stol, men man kan tenke seg en måling som ikke relaterer seg til middelmålet (bordets idealvekt *qua* bord som skal kunne flyttes av en person?), men som tar for seg opplevelsen av å løfte et bord i forhold til å løfte en stol. En fornemmelse kan aldri antesiperes. Den er heller ingen ekstensiv målbar størrelse.

Den andre gruppen inneholder de kunstene som er spesielt relevante for statsmannskunsten – men også for andre kunster. Statsmannen må altså mestre den målekunsten som kan måle hva som er passende, betimelig (τὸν καιρὸν) og nødvendig (plt.284e6-8).⁷³ Charles Griswold har en utmerket oppsummering av dette: “In sum, knowing what to do, when, and how is the prudence which knowledge of measurement relative to the mean, that is, political science, will give the statesman” (1998: 175-6).

I dialogens begynnelse (plt.257a3-5) tillegger Theodoros feilaktig statsmannen, sofisten og filosofen like stor verdi, men som vi har sett er ikke innsikt i geometriske størrelser og kvantitativ eller aritmetisk målekunst tilstrekkelig for en statsmann i vår foranderlige verden: Han må beherske en kvalitativ målekunst, og dermed vite når noe er godt eller passende. En godt utviklet reflekterende dømmekraft vil være nødvendig for en statsmann i vår tid. I tillegg til å ha en forståelse av hva det politisk gode er, og hva man da bør strebe mot, må en statsmann samtidig ta utgangspunkt i de forholdene som er gjeldende i hans stat. Det vil alltid

⁷¹ Jeg erstattet *passende* i Amadous oversettelse med *betimelige*, da tidsaspektet er viktig i dialogen.

⁷² “I enhver fremtredelse har det reelle som er en gjenstand for fornemmelsen, en intensiv størrelse, det vil si en grad.” (KdRV B207/ Kant 2005)

⁷³ “What is ‘appropriate’ is appropriate to a situation; what is ‘needed’ is needed for someone for something; above all, what is ‘timely’ in one circumstance may be quite untimely for another. In both these respects the mean spans the ontological gap between form and particulars. As the fullest possible realization of the form, given the limits of context, the mean serves as the norm for praxis, the standard by which essential measure can judge speeches and actions” (Miller 1980: 66).

finnes variabler når det kommer til befolkningsgrunnlag, beliggenhet i forhold til andre stater, tilgangen på naturressurser og klimatiske forhold. En del av størrelsene vil være gitt på forhånd, men det er også mange usikre faktorer som vil spille inn. Mennesket kan ikke med sikkerhet fastslå hva fremtiden vil bringe, særlig ikke hvis man ønsker å skape noe nytt med gamle ressurser, og statsmannen må således befatte seg med en standard som står i forbindelse med et begrep om et endemål, altså en forestilling om hvor man vil, uten at man nødvendigvis besitter en detaljert skisse eller plan. Men det er nettopp besittelsen av en detaljert skisse den sanne statsmann kan synes å tillegges flere steder i dialogen. Da fremstår han gjerne som en guddommelig hyrde.

3.1.1 *Kairos*

I *Method and politics in Plato's 'Statesman'* argumenterer Melissa Lane for at den kunnskapen som er relevant for en statsmann i vår tid er kunnskapen om *καίρος*, nemlig det å vite når det er tid for noe og når det ikke er tid for noe. Statsmannen fremstår på denne måten som en timingens mester. Dette høres absolutt forlokkende ut, men hvordan kommer man i besittelse av *kunnskap* om *καίρος*? Jeg tror ikke denne kunnskapen eller innsikten i *καίρος* kan erverves uten tilknytning til erfaringen og oppøvelsen av en god, reflekterende dømmekraft, og jeg tror heller ikke denne kunnskapen om *καίρος* er en evig fast størrelse på linje med det gode, selv om Lane hevder at *καίρος* nettopp er objektivt på linje med det gode.⁷⁴ Det må i så fall være en subjektiv almengyldighet slik vi kjenner den fra annet strukturmoment i Kants *Kritikk av dømmekraften*. Kunnskap om *καίρος* fremstår snarere som besittelse av en evne som gjør deg i stand til i hvert enkelt tilfelle å vite hva som er det riktige tidspunktet for noe, og hva som er passende. Dette er ikke en viten man kan besitte i forkant av enkelttilfellene, men noe som oppstår der og da.

⁷⁴ “The *kairos* is objective: it is knowledge of the good, which explains its place in the account of teleological measurement according to the mean” (Lane 2007: 145). Lane gir ingen anvisninger for hvordan kunnskap om *kairos* kan erverves, og hun stiller seg i aller høyeste grad kritisk til bruk av erfaring og det å stole på sin dom.

4. Hva kan vi ha kunnskap om?

Som vi tok opp i kapittel 2.1.2 ble det i den første *diairesen* skilt mellom praktisk/ produktiv og teoretisk kunnskap. Dette skillet viste seg senere å være villedende for vår søken etter statsmannskunsten. Et slikt skille begrenser muligheten for å finne ut om statsmannen overhodet kan besitte kunnskap i vår tid.⁷⁵ Samtidig (2.2.1) kom vi inn på *paradeigmaenes* rolle i kunnskapservervelsen. I forbindelse med dette oppstår det et viktig spørsmål, nemlig om bruken av *paradeigmaene* i tillegg til å gi oss sann oppfatning, også kan gi oss sann kunnskap. Men som vi har sett (plt.278d8-e3) er det uansett umulig dersom de springer ut av falske oppfatninger. Som Wallach også har påpekt, gjør dette undersøkelsen av statsmannskunstens natur ekstra vanskelig: “there are no true practitioners of it and no extant, just constitutions whose ethical and political norms would be likely to promote one” (Wallach 2001: 343). Dersom den fremmede er i besittelse av sann oppfatning om hva statsmannen og hans kunst er, kan det tenkes at han ved den rette bruken av et *paradeigma* (vevekunsten i motsetning til hyrden) og en utstrakt bruk av dømmekraften kan komme i besittelse av sann kunnskap om statsmannen. Han må vurdere resultatene av *diairesen* med dens mangler og feilsteg, og finne passende momenter fra myten som kan gi det riktige bildet av statsmannen. Utbyttet fra *diairesen* og appliseringen av *paradeigmaet* må vurderes opp mot hverandre, og opp mot det passende og det rette. Men det er ikke nok å ha et riktig bilde: Sann kunnskap forutsetter at man kan gjøre rede for hva kunnskapen består i, altså λόγος. Da kommer det godt med at jakten på sofisten og statsmannen også medvirker til å gjøre de undersøkende til gode dialektikere, slik at de kan gjøre seg forhåpninger om å artikulere sin eventuelt ervervede kunnskap om statsmannskunst. Kunnskap om hva som skiller den sanne statsmannen fra en påstått statsmann har en annen natur enn matematisk kunnskap.

⁷⁵ “In short, preserving the distinction between theory and production is required in order to make sense of the claim that it is possible to know the world as it really is in itself, a claim that in turn is required for retaining the distinction between philosophy and sophistry, and arguably between Ancient and Modern philosophy. Unfortunately, unlike Aristotle, Plato’s effort to preserve this fundamental distinction is surprisingly ambiguous” (Roochnik 2005: 5).

4.1 Den guddommelige metode

I *Filebos*,⁷⁶ som også regnes for å være en sen dialog, utvikles den såkalte guddommelige metode (phlb.14c, 16c). Noen ting må faktisk forutsettes for at vitenskap skal kunne være mulig. Det betyr at vi trenger visse kunnskaper eller forutsetninger *a priori*. Man kunne også sagt at vi trenger kategorier som setter oss i stand til å systematisere enhver sanseoppfatning slik at den gir en umiddelbar mening for oss, og ikke bare fremstår som et knippe observasjoner. Gjenstanden *qua* gjenstand har en kompleks enhet av aspekter. “Stol” er ikke bare en endelig enhet, men et resultat av forholdet mellom deler og indre sammenhenger. Matematiske egenskaper, linjer, vinkler eller figurer tilkjennes de primære egenskaper. Materialet er bare det som gjør at stolen fremstår som tinglig i rommet hos oss. Gjennom συναγωγή (samling) innsamles enkle ontiske kvaliteter og settes sammen til en ontisk konstruksjon. Men for å kunne gjøre dette er man avhengig av å kunne oppdage eller kreere et større system. Evnen til dette kan vi anse som den guddommelige metode. Og denne metoden er en forutsetning for de øvrige metodene som ligger til grunn for enhver vitenskap. T. K. Seung tar for seg to måter vi kan ha kunnskap på hos Platon: Intuisjon og definisjon.⁷⁷ Ifølge Seung må definisjonsmetoden forutsette intuisjonen, og han anser dette som moralen i drømmefortellingen i *Theaitetos*. Seung drar veksler på hele det platonske korpus og trekker frem en passasje i *Staten* for å understøtte sin teori om at definisjon alltid avhenger av en forutgående intuisjon:

Hele tiden har den [rettferdigheten] jo ligget foran våre føtter. Vi har gjort oss latterlige ved ikke å få øye på den, akkurat som folk av og til leter etter det de har i hendene. Vi har ikke sett i nærheten, men latt vårt blikk sveve ut i det fjerne, og derfor har den nok unngått vår oppmerksomhet (R.432de).

De har altså i lengre tid behandlet rettferdigheten direkte uten selv å være klar over det: De har latt rettferdigheten være utgangspunkt for konstruksjonen av staten. Seung antar da at de har fått sitt grep om hva rettferdigheten er gjennom en fellessanselig intuisjon (*commonsense*

⁷⁶ Seung (1996: 241) mener at det er en tematisk forbindelse mellom *Filebos* og *Statsmannen* og *Lovene*. White (2007) ser på *Filebos* som en nødvendig fortsettelse av *Statsmannen*, og mener at det særlig er ekspliseringen av det gode som er viktig for sistnevnte.

⁷⁷ Seung (1996) tar i kapittel 7 for seg platonsk konstruksjon ut fra *Statsmannen* i lys av andre dialoger. “The method of definition is a method of articulation; it articulates our intuition of the object under definition by naming its constituents” (s 221).

intuition).⁷⁸ Konsekvensen av dette blir for Seung at Sokrates med dette tilskriver alle mennesker en (riktignok pre-refleksiv) forståelse av hva rettferdigheten er.⁷⁹ Denne pre-refleksive forståelsen kan vise seg å ha stor betydning. Det er denne som utstyrrer oss med potensielt sanne oppfatninger, som på sin side kan tenkes å omgjøres til viten gjennom kritisk undersøkelse og refleksjon.⁸⁰

4.2 Muligheten for innsikt i det værende

Sokrates: Nå er det nettopp dette jeg har problemer med og ikke makter å få et tilstrekkelig grep på for meg selv: Hva kan være sakkunnskap? (Tht.145e)

I *Theaitetos* ønsket Sokrates og Theaitetos å komme til bunns i hva sakkunnskap (επιστήμη) er. Dette lyktes ikke entydig, og problemet følger med oss inn i *Sofisten* og *Statsmannen*. I *Statsmannen* ble det slått fast at akkurat som doktoren og styrmannen skal statsmannen kjennes utelukkende på grunnlag av sin kunnskap. Men vi vet fortsatt ikke med sikkerhet hva kunnskap er, og kan vi da være i stand til å gjenkjenne statsmannen? Miller hevder at vi for å kunne se forskjell på den ekte statsmannen og den tilsynelatende, er nødt til å vite hva kunnskap er. For å kunne vite dette må vi igjen være utdannet innen filosofi og til og med ha innsikt i formene.⁸¹ De borgerne som skal forholde seg til en mulig statsmann tillegges ikke en gang muligheten for å tilegne seg den fornødne kunnskap en slik gjenkjennelse vil kreve.

⁷⁸ Seung (1996: 220). "Men med *sensus communis* må man tenke seg ideen om en sans som er felles for alle, dvs. en bedømmelsesevne som, i sin refleksjon, tar hensyn til alle andres forestillingsmåte i tankene (a priori), for så å si å sammenligne sin dom med den kollektive menneskefornuft, og således unngå illusjonen som oppstår fra subjektive privatbetingelser som lett kunne tas for objektive og på uheldig vis påvirke dommen. Dette skjer ved at man sammenligner sin dom med andres mulige, snarere enn virkelige, dommer, og ved at man setter seg selv i alle andres sted gjennom å abstrahere fra begrensningene som på tilfeldig vis hefter ved ens egen bedømmelse" (Kant 1995: 172).

⁷⁹ "The description of justice can be given only in the terms of justice; the intuition of justice is ineliminable in any discourse about justice" (Seung 1996: 221). Så for å kunne snakke om en ting, og for å kunne søke viten og innsikt i noe må man ta utgangspunkt i et språk som er tilgjengelig på grunnlag av intuitiv viten.

⁸⁰ Lane (2007) argumenterte nettopp for at kombinasjonen med *diairesis* og *paradeigma* vil kunne gi oss den kunnskapen vi trenger. Hvordan bruken av denne metoden skal kunne gi oss kunnskap om *kairos* i alminnelighet klarer jeg fortsatt ikke å forstille meg.

⁸¹ "The philosopher must look from the actual or existent to its form or essential character; and must examine the actual as the appearance of the form, in order to judge whether and how fully it realizes the latter. In earlier terms, he takes its 'essential measure'" (Miller 1980: 88)

Hvis ikke filosofene blir konger i staten, eller de som nå kalles konger og herrer blir virkelige filosofer, hvis ikke politisk makt og filosofi blir ett og det samme og alle de mange som forfølger det ene mål uten å tenke på det andre, blir strengt avvist, så er det ikke noen ende på elendigheten, kjære Glaukon, hverken for statene eller, skulle jeg tro, for den menneskelige slekt. Før dette skjer, vil heller ikke den stat som vi har skildret, kunne virkeliggjøres og se dagens lys (R.473de).

Dette er et berømt og beryktet sitat fra *Staten* som åpenbart ikke kan bli stående ukommentert, og Sokrates får følgelig i oppdrag å beskrive de sanne filosofers egenart (R.474bff). De som ikke av natur er egnet til filosofi og styre av staten, vil vise seg som naturlig egnet til å følge sin leder. Den filosofiske natur må undersøkes, og i følge Sokrates begjærer filosofen visdommen som et hele: “den som gjerne smaker på all slags viten og lærer med glede og ikke kan bli mett, kan vi med rette kalle filosof, ikke sant?” (R.475c). Denne definisjonen kan tilsynelatende romme mange mennesker, og Glaukon lister da også opp en del eksempler (R475d). Sokrates kommer nå med et viktig poeng: De ligner filosofer, slik vi i *Sofisten* støter på filosofen flere ganger under jakten på sofisten. De sanne filosofene er nemlig de som er skuelystne i forhold til sannheten (skal vi tro den fremmede, så kretser de rundt det værende). Å forklare akkurat hvordan man skal skille de tilsynelatende fra de ekte filosofene er vanskelig, men Sokrates vil selvfølgelig gjøre sitt ytterste, noe som først leder oss inn i spørsmålet om motsetninger. Spørsmålet dukker igjen opp i *Sofisten* og *Statsmannen* der det kan sies å besvares indirekte.

Det skjønne (τὸ καλὸν) fremsettes som det motsatte av det stygge, og siden de er to, er hver av dem én. “Og det samme gjelder om det rettferdige og det urettferdige, om det gode og det onde og om alle andre ideer: Enhver ting er i og for seg ett, men de synes å være mange idet de overalt opptrer i forbindelse med handlinger, legemer og hverandre” (R.476a). Sokrates trekker et skille mellom de Glaukon kalte henholdsvis elskere av skuespill og virkelystne på den ene siden og de som på den andre siden regnes for sanne filosofer. De førstnevnte lar seg forføre av de skjønne enkelttingene, men de er ikke i stand til å gripe selve det skjønnes natur. De ser altså ikke forbi enkeltforekomstene og blir hengende ved en enkelt skjønn ting uten å være stand til å abstrahere bort tilfeldige attributter ved den tingen som har del i det skjønne (R.476b). Det er ikke mange forunt å nå selve det skjønne og se det i seg selv. Dette stemmer overens med holdningen i *Statsmannen* om at det ikke er mulig for folk flest – knapt for noen overhode – å tilegne seg sann kunnskap innen kompliserte fenomener så som statsmannskunst (plt.293a, R.428e). Sokrates har mer på lager: Hva med de som tror på skjønne ting, men ikke på det skjønne i seg selv; de som ikke er i stand til å følge noen som kan lede til kunnskap om

det vakre? De må leve i en drøm, snarere enn i en våken tilstand: De tror jo at noe som ligner på noe er selve tingen selv, og ikke blott noe som ligner (R.476c).

Men den som på den annen side er i stand til å oppfatte selve det skjønnne og kan skille mellom dette og de ting som har del i det skjønnne, og ikke blander sammen selve skjønnheten og de skjønnne ting, synes han deg å leve et virkelig liv eller et drømmeliv? – absolutt det første (R.476c-d).

Sistnevnte som altså fører et virkelig liv – eller er lysvåken – kan vi med rette tilskrive kunnskap bygget på erkjennelse (ἐπιστήμη) til forskjell fra personen i drømmetilstanden som kun kan tilskrives en forestilling eller en mening (δόξα), som kun beror på sanseerfaringen. Personen som er henvist til sanseerfaring og oppfatning fryktes å bli sint siden vi ikke tiltror ham kunnskap. Sokrates ønsker på en mild måte å overbevise innehaveren av forestillingene om at han “tar feil”, uten å si det direkte. Hvorfor må vi ta hensyn til ham? Vi ønsker jo ikke å frakjenne ham enhver kunnskap. Det gjøres klart at en som erkjenner, han må erkjenne noe, da ‘intet’ ikke kan erkjennes (R.476e). Det som erkjennes må samtidig være; “for hvordan skulle han vite noe som ikke er” (R.477a). Dette gjør det klart “at det som fullt ut er, kan fullt ut erkjennes, men det som ikke er, kan absolutt ikke erkjennes” (R.477a). Det er altså kun det absolutt værende som vil være erkjennbart, mens vi ikke kan erkjenne (og derfor ikke ha kunnskap om) det som ikke er. Om det værende kan vi ha innsikt, mens det er om det ikke-værende vi danner våre falske oppfatninger.

Det ser ut til at det må finnes noe mellom det absolutt værende (formene) og det ikke-værende. Det som ligger i mellom ser ut til å befinne seg mellom viten og uvitenhet. Det synes klart at det vi kaller forestilling må være *noe* (og følgelig ha væren). Det er samtidig en evne som er forskjellig fra viten. Av dette følger at forestilling gjelder én ting, mens viten gjelder en annen, og at hver er i overensstemmelse med sin evne; viten hører følgelig sammen med det værende, og består i å erkjenne at det som er, virkelig er (R.477b). Vi har evner som setter oss i stand til å gjøre det vi formår.

Hør nå min oppfatning av disse evner. Jeg ser hos dem verken noen farge eller form eller noe annet slikt som jeg kan iakttas hos andre ting og bruke som et middel til å skille den ene fra den andre. Når det gjelder evnene, ser jeg bare på deres hensikt og virkning, og ut fra dette gir jeg dem navn: De som har samme hensikt og virkning, gir jeg altså det samme navn, de som har forskjellig, forskjellige (R.477c-d).

Viten (innsikt) regnes til evnenes klasse og er den sterkeste av disse. Forestilling må også innrømmes tilhørighet i klassen evner, selv om den er forskjellig fra viten (R.478a): “Hver av

dem gjelder altså noe forskjellig og utvirker noe forskjellig” (R.478a).⁸² Viten befatter seg med noe som er, og består i å erkjenne hvorledes det forholder seg med det som er (R.478a). I en forestilling må man nødvendigvis forestille seg noe, men dette noe kan umulig være det samme som vi kan erkjenne, hvis altså de to evnene har hver sin gjenstand.

Da nå det værende er gjenstand for innsikt, må det være noe annet som er gjenstand for forestilling. Ja, noe annet. – Kanskje det ikke-værende? Eller er det umulig å gjøre det ikke-værende til gjenstand for forestilling? (R.478ab).

Kan vi ha en forestilling som ikke er om noe? Dette virker umulig; når vi snakker om noe, er det som noe som er forskjellig fra noe annet. Vi tillegger det en form for enhet ved å omtale det som noe. Men det som ikke er, hva kaller vi det? Ikke en ting, men intet.

Det som ikke er, så man seg nødsaget til å regne som gjenstand for uvitenhet, akkurat som at det som er, er gjenstand for erkjennelse (R.478c). Hverken det som er, eller det som ikke er kan være gjenstand for en forestilling. En forestilling kan derfor hverken være uvitenhet eller erkjennelse (R.478c). Forestillingen kan ikke befinne seg utenfor de to, men må snarere befinne seg mellom dem. Dette mellomstadiet var allerede foregrepet da det ovenfor ble åpnet for at det kunne ligge noe mellom det som er og det som ikke er (R.477a). Det er altså forestillingen som befinner seg mellom uvitenheten og det som ikke er på den ene siden og viten og det som er på den andre siden.

Nå gjenstår det, ser det ut til, å finne ut hva det er som er værende og ikke-værende, og som man altså ikke med rette kan si er helt og holdent noen av delene. Hvis det viser seg å være noe slikt, kan vi med full rett si at dette er gjenstand for forestilling idet vi således henviser det mest ytterliggående i begge retninger til ytterlighetene, men det som ligger imellom til mellomtingen (R.478e).

Sokrates vil nå spørre vår mann, hvis mulige innvendinger vi nettopp skulle møte – han som ikke kan tenke seg et bilde av selve det skjønne som stadig forblir uforandret; han som kun evnet å se de skjønne ting som en mangfoldighet; han som ikke kan forstå hverken det skjønne eller det rettferdige som enhet – “Finnes det av disse mange skjønne enkelting noen som ikke til tider vil synes å være heslig? Og noen rettferdig handling som ikke til tider vil synes å være urettferdig, eller noen form for handling som ikke vil synes å være det motsatte?” (R.479a). Han vil benekte dette. Det dras inn flere eksempler slik som ‘smått og stort’, ‘lett og tungt’. I forlengelse av dette ser de på vanskeligheten med å kunne bestemme

⁸² ἐφ' ἑτέρῳ ἄρα ἑτερόν τι δυναμένη ἐκατέρα αὐτῶν πέφυκεν;

disse betegnelsene; de er nemlig indeksikale – de får først mening når de relateres til bestemte andre objekter som noe kan være tyngre eller lettere enn, større eller mindre enn. Simmias er mindre enn Faidon, og på denne måten kan han bestemmes som liten. Samtidig er han større enn Sokrates og kan således bestemmes som stor. Det er interessant å merke seg at noe utmerket kan ha del i to tilsynelatende motstridende former samtidig. “*Er da enhver av disse mange ting, eller er den ikke det som vi sier at den en er?*” (R.479b, oversetters kursivering). Glaukon er klar over at dette er svært komplisert, og sammenligner med tvetydige uttrykk brukt i barnegåter, der det er umulig å avgjøre om noe tilhører det ene eller det andre. I mangel av bedre anbringes det på plassen mellom være og ikke-være. For som vi før har sett, så kan det ikke forestilles tydeligere enn være eller utydeligere enn ikke-være (R.479e). Og som tidligere bestemt må en slik mellomting være gjenstand for forestilling og ikke erkjennelse.

Men når mennesker betrakter mange skjønne ting, men ikke ser det skjønne selv og ikke kan følge med når en annen leder dem til det, og har øye for mange rettfærdige handlinger, men ikke for det rettfærdige selv og så videre, så vil vi om alle slike si at de forestiller seg noe om alt mulig, men ikke har innsikt i noe av det de forestiller seg noe om (R.479e).

Beskrivelsen ovenfor, passer den best på produsentene, eller er det vokterne den gjelder?

Vokterne bør være i stand til å følge den som leder i riktig retning, noe som ikke nødvendigvis kan forventes av produsentene.

Men hva skal vi si om dem som betrakter de alltid uforanderlige ideer? Skal vi ikke si at de vet og ikke bare forestiller seg noe? (...) Skal vi ikke også si at disse elsker og ærer de ting som er gjenstand for innsikt, men de andre det som er gjenstand for forestilling? (R479e-480a)

Vi står da igjen med de sistnevnte som forestillingselskere⁸³ i motsetning til de sanne filosofer som i ethvert tilfelle setter pris på det som egentlig er. Og det er kun hvis disse filosofer finnes at idealstaten kan tenkes realisert. Dette betinges også av muligheten for innsikt i det gode. For at idealstaten skal kunne realiseres må det finnes styrere som innehar sann innsikt, og folket må i tillegg akseptere disse som de rette styrere (plt.293c, 297c). Det er ytterst få som vil være i stand til å kunne tilegne seg denne sanne innsikten, og det er tvilsomt om noen vil kunne gjenkjenne disse.

Når vi tar fatt på bok VI er det klart at det kun er med nød og neppe at filosofene og de andre har åpenbart seg. Den som skal vokte staten må være skarptseende og søke mot oppnåelsen av

⁸³ φιλοδόξος betyr ærgjerrig, som følger det tomme skinn, i motsetning til φιλόσοφος.

innsikt i det egentlig værende (og da oppnå en slags innsikt i det gode, men denne innsikts natur skal vi la ligge nå). Den sanne vokter må stadig kaste blikket mot det som i absolutt forstand er sant, og ta utgangspunkt i dette ved en eventuell utarbeidelse av lovbestemmelser om det rettferdige, det skjønne og det gode. Vokterne må altså i ethvert tilfelle ha erkjent det som virkelig er, og i tillegg ha en bred praktisk erfaring (R.484d). I *Statsmannen* ser man fortsatt for seg at sanne tanker om det skjønne og det gode skal kunne finnes hos menneskene:

Dersom den virkelig sanne tanken [ἀληθὴ δόξαν] om det vakre, det rette og det gode – og disses motstykker – med sikkerhet viser seg i menneskesjelene, da vil jeg si at dette er noe guddommelig som kommer til syne i et vesen av himmelsk opphav (plt.309c).

På hvilken måte den fremmede her tenker seg at dette skal komme til syne i menneskesjelene er litt usikkert, men man skulle tro at det vil være gjennom vurderinger og etterfølgende handlinger (sinnelaget har som kjent ingen anskuelse). Sann oppfatning synes å få en styrket stilling i *Statsmannen* i forhold til i *Staten*, noe som, også er i tråd med *Theaitetos*, den første dialogen i trilogien *Statsmannen* tilhører.⁸⁴ “To recover the epistemic foundation for the citizen’s ‘true opinion’ would mean to know beauty and justice and goodness, as such; and this knowledge is the essential goal and fulfilment of Socratic philosophy” (Miller 1980: 111). Det Miller påpeker her er svært interessant. Hvis man ser på passasjene i *Staten* som tar for seg de sanne filosofers egenart, vil man se en fin distinksjon mellom filodoksen og filosofen: Filodoksen vil være i stand til å se de skjønne enkeltting, men være ute av stand til å abstrahere bort de tilfeldige empiriske aspektene ved enkeltgjenstanden, og vil derfor ikke gjenkjenne skjønnheten som sådan, noe filosofen vil. Millers poeng er at unge Sokrates ikke har kommet langt nok på vei i sin filosofiske utvikling til å kunne kjenne igjen den sanne statsmann, og at han nå kanskje kan forstå hvorfor de mange ikke vil kunne gjenkjenne den sanne statsmann dersom han skulle dukke opp. Den sanne filosof vil være i stand til å gjenkjenne det gode og rettferdige når han ser det, men vil han kunne vite hvilke konsekvenser som vil bli gode og rettferdige? Her kan han få et problem, for konsekvensene av lover og beslutninger er jo relativt sentrale innen det politiske. Som det fremkommer i

⁸⁴ Samaras (2002: 187) tar opp dette: I *Theaitetos* 186-187 involverer det å ha δόξα både συλλογισμῶν og ἀναλογίσματα. Han henviser også til en senere passasje, 189e-190a: “Jeg forteller deg riktignok dette uten egentlig å vite det, for jeg forestiller meg at når sjelen tenker, gjør den ikke annet enn å føre en samtale hvor den stiller seg selv spørsmål som den selv besvarer, enten bekreftende eller benektende. Og når den så, enten gradvis eller umiddelbart, har kommet frem til en avgjørelse og ikke lenger er i tvil, men hele tiden sier det samme, så regner vi det for dens oppfatning. Derfor kaller jeg det å danne seg en oppfatning for å ‘påstå’ og en oppfatning for ‘en uttalt påstand’ – ikke til andre med stemmen, men i taushet til seg selv”.

Statsmannen er det altså ikke nok å kunne gjenkjenne det gode, men man må også vite hvordan noe blir til, og *det* kan ikke kunnskapen om de evigvarende formene hjelpe deg med.

4.3 Praktisk kunnskap og teoretisk erkjennelse

Kunnskap hører, som vi så over, til evnenes klasse, og fremstår således som mer enn “passiv” viten. Det synes nå nødvendig med en beskrivelse av hvordan noen mennesker kan tenkes å være i besittelse av en kompetanse som både involverer praktisk kunnskap og teoretisk erkjennelse, for det er kun disse mennesker som kan være sanne statsledere. “La oss først være på det rene med at filosofene har en stadig trang til den art kunnskap som gir dem klarhet om det evig værendes vesen og som ikke påvirkes av tilblivelse og død” (R.485ab). Det skal altså være en konstant søken mot innsikt i det absolutt værende (det absolutt sanne). Og det er hele sannheten, og ikke kun deler av den som er målet. En sannhetselsker vil sky det løgnaktige, og intet har mer med visdom å gjøre enn sannheten. En filosofisk natur må være besindig, men besindigheten må ikke bikke over til smålighet. En sjel av filosofiske kaliber skal alltid rette sin streben mot helheten og det alminnelige, enten talen er om guddommelige eller menneskelige forhold (R.486a).

Et spørsmål av stor betydning er hvorvidt den filosofiske sjel er filosofisk helt fra ungdommen av, eller om den blir filosofisk etter hvert, og i så fall når. I hvor stor grad er det potensialitet, og i hvor stor grad er det utløsende årsaker som ligger bak? For å finne den sanne filosofiske natur må vi finne en sjel som har god hukommelse. “Må vi ikke videre si at manglende sans for harmoni og sømmelighet vil føre til manglende sans for det rette forhold?” (R.486d). Utdannelsessystem som klargjør sjelene for et virksomt liv i statens tjeneste begynner med opplæring i musikk, poesi og gymnastikk, nettopp for å berede grunnen for musikalske og måteholdne (harmoniske) mennesker. Men det er ikke nok for de som kanskje skal styre staten: “Vi må altså i tillegg til det øvrige søke en tekkelig og vinnende natur med sans for det rette forhold; det medfødte anlegg vil lett lede en slik til å betrakte tingenes sanne vesen” (R.486d).⁸⁵ Adeimantos kommer med en innvending: Det kan synes som at de som holder fast ved filosofien ut over det som hører med i utdannelsen enten blir veldig sære, eller at de som forblir fornuftige ikke synes å være til nytte for staten (R.487bd). Sokrates avviser ikke den

⁸⁵ ἑμμετρία. ἑμμετρον ἄρα καὶ εὐχαριν ζητῶμεν πρὸς τοῖς ἄλλοις διάνοιαν φύσει, ἣν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἐκάστου τὸ αὐτοφύεσ εὐάγαγον παρέξει.

innvendingen og Adeimantos spør videre: “Men hvordan kan det da være riktig å si at elendigheten i statene ikke vil ta noen ende før filosofene kommer til å styre, når vi nå er enige om at disse ikke er til noe gagn for statene?” (R.487e). Sokrates anser det nødvendig å besvare dette spørsmål ved hjelp av en lignelse. Han forteller om tilstanden på et skip der man ikke har rett formodning om hva slags kompleks kompetanse det kreves for å styre et skip på beste vis, og der den virkelige skipsfører ville ha blitt avskrevet som et udugelig, stjernetittene vrøvlehode (jf. plt.299b). Platon ønsker altså å antyde hvorfor de sanne filosofer ikke vil møtes med takknemlighet i byen; det ville snarere fremstått som påfallende hvis de nøt anseelse blant de uvitende. Dette kommer til uttrykk både i *Staten* og *Statsmannen*. I sistnevnte kan dette peke på hvorfor byen ikke vil anerkjenne den sanne statsmann dersom han (mot formodning) skulle dukke opp.

Det synes som at det som er godt påvirkes mer av det slette enn det som ikke er godt. “Altså er det naturlig at en utmerket natur tar større skade av en feilaktig ernæring enn en dårlig natur” (R.491d). Den beste natur er altså også den vi tillegger den største sensibilitet. De har størst mulighet for å nå høyest, men står samtidig overfor de største fall. I *Staten* bok VIII viser Sokrates at selv den beste stat etter hvert vil forfalle og gå over i en stadig dårligere forfatning. Lane hevder at det som må til for at den beste stat skal kunne bestå er kunnskap om καίρως, og at det er i *Statsmannen* at dette tidsperspektivet bringes inn.⁸⁶ Dersom kunnskap om καίρως skal være oppnåelig er det klart at den ikke kan være en statisk kunnskap, men må være en kunnen med basis i kunnskap. Spørsmålet er om det er tilstrekkelig å bringe inn det tidslige i statsmannens kunnen for å løse hans problemer i forhold til fremtiden og det som skal bli til.

⁸⁶ Lane (2007: 145-6, 182). Se også Lane (1995).

5. Lover

Det er skrevet mye om Platons forhold til lover⁸⁷ i de forskjellige dialogene, og meningene er da også høyst delte om hvordan han faktisk forholder seg til dem. Noen mener at Platon har fått et mildere syn på lover på sine eldre dager, og at dette er synlig i *Statsmannen*. Blant disse kan nevnes Klein (1977), Lane (2007),⁸⁸ Márquez (2006b), Miller (1980), Samaras (2002) og delvis Gill (1995)⁸⁹, mens Rowe (2001, 2005) ikke finner dette kompatibelt med den faktiske teksten. Noen finner også at Platon er mer åpen for demokrati, for eksempel Annas (1995), Barker (1918:330) og Samaras (2002), dette springer ofte ut av den fremmedes rangering av styreformene der demokratiet regnes som det mest levelige når lovløsheten råder, og bedre enn oligarki og tyranni når lovene følges (plt.302e-303b). Standardfortolkningen av *Statsmannens* politiske budskap synes å være at Platon har gitt opp tanken på filosofkongen og åpnet opp for at lover er nødvendig. I tillegg inngår det at man *ikke* må bryte med gjeldende lov eller tradisjon, og at all undersøkelse og kritisk refleksjon rundt styresett og kunster skal forbys⁹⁰ (Márquez (2006b) er et unntak her).⁹¹ Rowe anser konsekvensen av denne fortolkningen for å være at det er riktig at Sokrates ble drept.⁹² Sokrates søkte nemlig etter

⁸⁷ "Plato's 'master science' is especially relevant to our own problems because of his theory of the rule of law. This, indeed every thing Plato wrote, implies that what is important for legal and political science is thinking and the consequent valid solution of problems; hence, any discipline which assiduously avoids the rational aspect of political experience cannot possibly suffice. An adequate political science will take full account of the intelligible side of political conduct, and what is primarily and most definitely expressed in the legal experience of the race. That is why Plato is so concentrated on law" (Hall 2007: 67).

⁸⁸ Lane ser at det er nødvendig for den sanne statsmann å benytte seg av lover, men hun mener samtidig at det er de lovene en sann statsmann vil bruke i sitt daglige virke som fremstilles på en positiv måte. Ved fraværet av sann kunnskap mener også Lane at man må holde seg strengt til de lovene som en gang er nedfelt (hun er litt uklar på hvordan disse skal oppstå i utgangspunktet), og lovene ses derfor ikke i en særlig positivt lys selv om de er nødvendige også i vår verden.

⁸⁹ Gill ser ikke ut til å skille mellom det som sies direkte i tankeeksperimentet med den feilslåtte regnedsettingen for kunstene, og hvordan fornuftige lover faktisk vurderes. Riktignok springer den fremmede stadig frem og tilbake i sin argumentasjon, men det går fint an å skille mellom hva som sies om hva og hvor, og å være oppmerksom på hvordan bildet av skipperen og legen virker inn på hvordan vi oppfatter undersøkelsen og dens resultater.

⁹⁰ Denne fortolkningen kan se ut til å komme av en ukritisk lesning hvor alt dem fremmede slenger frem tas for god fisk. Her presentert av Rowe: "imitating the best constitution well means simply sticking to established laws, which is just what the best city itself will do under the situation which always obtains in the inferior ones - namely when there is no knowledgeable person present to show what changes should be made" (Rowe 2001: 73).

⁹¹ Se Annas (1995) xviii-xx og n65 til 300c1-3. "Administrators who lack [true] knowledge [...] must alter not a word of the lawcodes they inherit, must hold rigidly to the customs of their ancestors - at least, if they are to achieve the second-best goal, the closest imitation of the true political art" (Ferrari 1995: 395 (se også n21)).

⁹² Rowe (2001: 67), Bevisene for at refleksjonsforbudet må godtas kommer angivelig i hans n13, men jeg ser ikke at det må følge, spesielt ikke med tanke på hvordan resten av dialogen er bygget opp med hastige konklusjoner og drøye påstander. Svakheten ved Rowes artikkel er at han ikke ser passasjen i lys av den helheten dialogen utgjør. Nettopp denne plasseringen innenfor helheten mener jeg er avgjørende for en fruktbar lesning av dialogen, og i særdeleshet det som sies om lover.

sannheten selv, og satte spørsmålstegn ved om de som hevdet å vite noe faktisk også gjorde det (jf. plt.299bc). Og det er denne undersøkende og kritiske holdningen borgerne vil forby etter en regelnedsetning slik den beskrives i plt.298c-e.⁹³ Rowe mener derfor at Platon *ikke* har endret sitt syn på lover og demokrati (siden *Staten*).

Vi skal ikke vurdere en eventuell utvikling i Platons politiske filosofi, men ta for oss hvordan lovene faktisk vurderes i *Statsmannen*. Dette vil skje i lys av lesningen av dialogen som helhet, da avsnittet som går direkte på lover ikke kan løsrives fra helheten uten at forståelsen går tapt. En slik lesning innebærer at vi også her er oppmerksom på at den fremmede setter ting på spissen for å fremtvinge en reaksjon og stillingtagen (noe den unge Sokrates ikke makter) og at leseren i forlengelse av dette må formidle mellom ytterpunktene. Vi vil i det følgende argumentere for at Platon i *Statsmannen* åpner opp for at lover er nødvendige i en verden underlagt forandring, men at dette *ikke* innebærer et forbud mot kritisk refleksjon og eksaminasjon av lovene; det siste er snarere en forutsetning for at et lovbasert styre kan godtas. En viktig grunn til at et refleksjonsforbud ikke kan godtas, er at ved fravær av kunnskap og innsikt må man søke mot oppnåelse av nettopp kunnskap og innsikt, og det er umulig uten frihet til refleksjon rundt viktige spørsmål.

Det er derfor ikke rart at Rowe finner et forbud mot refleksjon inkompatibelt med Platons forfatterskap ellers, hvor undersøkelse og kritisk refleksjon stadig vekk står i høysete. Og det gjør det fortsatt i *Statsmannen*; det uttrykkes tydelig flere ganger at kritisk refleksjon er nødvendig. I myten er det filosofiens tilstedeværelse som virker konstituerende for muligheten for et godt liv. Det gjøres også klart at kunstene vil forgå og livet vil bli uutholdelig dersom kunstene underlegges faste uforanderlige regler (plt.299e). Jeg ser derfor ikke berettigelsen av et premiss som skulle tilsi at all kritisk undersøkelse og refleksjon nødvendigvis må forbys der innsikt ikke er til stede. Dersom refleksjon forbys, avskjærer man seg samtidig fra muligheten for noen gang å komme i besittelse av innsikt. Jeg ser heller ikke hvorfor det bestående plutselig skal anses som noe bevaringsverdig (i *Staten* skal det nærmest jevnes med jorden for at det ideelle skal få plass). Hvor kom lovene fra i utgangspunktet? Hvorfor skal man godta at det som tilfeldigvis ble skrevet ned på et tilfeldig tidspunkt skal gjelde for alltid? Hvorfor skal en nedarvet tradisjon nødvendigvis betraktes som det beste? Jeg klarer ikke å finne noen

⁹³ Vi skal komme tilbake til denne feilslåtte regelnedskrivningen senere, men det er åpenbart at den er utenfor enhver kontakt med sunn fornuft så vel som med de enkelte kunster.

grunner til det i teksten, heller ikke utenfor.⁹⁴ Dersom man med sikkerhet hadde visst at den som hadde laget lovene var en sann statsmann med den fornødne innsikt, kunne man forstå en overtagelse av disse lovene. Men det har i løpet av undersøkelsen kommet frem en del momenter som viser at disse lovene snart vil bli utdaterte i og med at verden og menneskene er underlagt stadig forandring (plt.294a, c7-8), i tillegg til at ingen vil kunne vite om det faktisk var en sann statsmann som lagde lovene. Også i *Staten* gjøres det klart at selv idealstaten etter hvert vil forvitte, så hvorfor holde fast ved det uholdbare? Det er også klart at en sann statsmanns kunnskap innebærer kunnskap om *καίρως*, altså når det rette øyeblikk for ting er, og det er klart at en slik type kunnskap aldri kan nedtegnes i en lov. Dette bidrar til å legge begrensninger på hva loven kan og bør omfatte, og det indikerer at loven alene ikke er tilstrekkelig for et godt styre (også selv om det kun er andrevalget).

Rowe⁹⁵ er altså av den oppfatning at Platon nærmest fordømmer lover i *Statsmannen* (som for eksempel i plt.299e), til fordel for den innsiktsfulle og guddommelige filosofkongen, men det finnes en langt mer nyansert lesning av dialogen som jeg anser for å være mer fruktbar. Vi sier fortsatt ja takk til både lover og kunnskap. Lover er en nødvendighet, mens den komplette visdom er det beste.⁹⁶ I vår ufullkomne verden gjelder det å finne en god balansegang mellom de to, med god hjelp fra dømmekraften. For å få klarhet i hva som faktisk sies om lover i dialogen, og hvordan de vurderes, er det nødvendig å gå nærmere inn på Platons tekst. Den fremmede argumenterer ikke rett frem, men springer stadig frem og tilbake mellom det ene og det andre. Og der han kommer med de krasseste bemerkningene om lover er det egentlig i forhold til tilfeldig nedsatte regler uten grobunn i den praktiske virkeligheten.

Lovgivningen sorterer under den kongelige kunst,⁹⁷ men er altså ikke nødvendig for et godt styre. Den sanne statsmann kan styre uten faste lover, da han besitter absolutt viten, og

⁹⁴ Med mindre man går inn for å bruke myten og den kosmologien som kan finnes der. Det kan nemlig synes som om at guden lar det være litt orden i universet ved inngangen til Zeus syklus, men det som taler i mot at lovene skal komme fra dette er at myten eksplisitt forteller om menneskene som sto på bar bakke ved begynnelsen av vår tid, og at de selv måtte utvikle kunster for å overleve og senere forbedre livet. Filosofi og politikk er begge sentrale her (se kapittel 2).

⁹⁵ “In the *Politicus*, the Stranger is arguing against the view that sticking to the established laws is the first and best option for city-states; no, he says - what is best is a city founded on knowledge. Setting the laws of a city - such as they are - in concrete is only second-best, and a pretty poor second at that” (Rowe 2001: 73).

⁹⁶ “In the ensuing investigation the Stranger discovers the cause that underlies this significant judgment, that that which is ‘most correct,’ the rule of wisdom, must be qualified by that which is ‘necessary,’ the rule of law. He thereby exhibits the way in which the foregoing understanding of human being guides the exercise of wisdom” (Stern 1997: 269).

⁹⁷ “The very description of law as written by those who know demonstrates that the true statesman would use law – there is nothing antithetical in practice between law and art, only in the claim to ultimate authority. The crucial mark of the statesman

dermed alltid vil vite hvorledes han i det partikulære tilfellet skal handle til det beste for staten.⁹⁸ Men vil det oppleves som det beste for borgerne dersom det ikke er knyttet forutsigbarhet til dette? Den sanne statsmanns eneste problem fremstilles som det at han ikke vil ha mulighet til å følge opp hver eneste enkelthendelse, detalj eller person i en hel stat til enhver tid (plt.294ab). Lovens svakhet er at den aldri vil kunne omfatte alt, og at den ikke kan vite hva som er det riktige og rettferdige i hvert enkelt tilfelle. Av dette kan vi trekke konklusjonen at lovene trenger stadig revisjon grunnet de stadig skiftende forhold. Men dette er ikke nok. Loven er ikke en maskin som av seg selv feller dommer i enkelthendelser. Noen må faktisk forvalte bruken. En av de siste som skilles ut i jakten på statsmannen er dommeren (plt.304a). Dommeren skal vokte loven og slik stå underordnet statsmannskunsten (plt.305bc). Det heter seg at han skal dømme i overensstemmelse med hva som er beskrevet som rettferdig og urettferdig. Et par spørsmål det kan være greit å ha i bakhodet er om det nødvendigvis må være innbakt i den beste konstitusjon at kongen uansett *bryter* reglene? Hvor kommer i så fall det fra?⁹⁹ Og hva gjør man når man etterligner “det sanne”?

Nå virker det som om det er nødvendig å gå inn blant styringsformene og skille ut den eneste rette, som er der vi finner ledere som innehar sann – ikke bare tilsynelatende – kunnskap, uansett om de styrer etter skrevne lover eller uten, over frivillige eller de må gjøre det med tvang, uavhengig av om undersåttene er fattige eller rike. Ingenting av dette kan tas med i betraktning når man skal finne fram det rette styresett (plt.293c5-d2).

Her legges premissene for jakten på det ene rette styresett, ikke nødvendigvis det som er mulig å oppnå i praksis på jorden i vår tid.

possessing knowledge is not his use of laws (imitations of truth) but his ability to modify them in accord with the changing circumstances (300c9-d2)” (Lane 1995: 287).

⁹⁸ “Where the expert ruler can deal with the particulars of a situation so as to achieve the best possible outcome, the law remains frustratingly general, sacrificing the substantively good at the altar of a procedural justice that is not even truly just” (Márquez 2006b: 1).

⁹⁹ Rowe (2005: 9) ser ut til å mene at det beste styret er når konstitusjonen nekter å holde seg til lovene sine. Rowe er, akkurat som den fremmede, glad i å sette ting på spissen.

5.1 Forholdet mellom den sanne statsmanns innsikt og lover i plt.293-302

It is obvious that no matter how complete the theory may be, a middle term is required between theory and practice, providing a link and a transition from one to the other. For a concept of the understanding which contains the general rule, must be supplemented by an act of judgment whereby the practitioner distinguishes instances where the rule applies from where it does not (Kant 1991: 61).

Utgangspunktet er fortsatt at den sanne statsmann besitter sann kunnskap, og at det er for denne vi skal kjenne ham (jf. plt.258b, 259ab): “Enten de styrer over villige eller uvillige, med skrevne lover eller uten, enten de er fattige eller rike, så må vi, ut fra det vi nå har sagt, betrakte dem som herskere hvis styresett er grunnet på innsikt i herskerkunsten” (plt.293a6-9). Forholdet til lovene ser her ut til å være uvesentlig for den sanne statsmann, og det skulle ikke være noen ubetinget grunn til at han skal bryte med dem. Men det kan synes som at han gis rimelig frie tøyler med hensyn til hva han kan tillate seg å gjøre.¹⁰⁰

Og om hensynet til byens vel krever at de må drepe noen eller fordrive folk, om de må sende ut en bisverm med kolonister for å gjøre byen mindre, eller om de må innføre folk fra andre byer – så lenge de handler for å bevare den på basis av kunnskap og det rettfærdige og etter evne forbedrer den – så vil vi si at uansett så er denne styreform for oss den rette (jeg har i tråd med den greske teksten satt inn setningen mellom tankestrekene (d8-e1), ¹⁰¹ plt.293d4-e2).

Noe som ikke kommer til syne i Amadous oversettelse er at statsmannen står fritt til å handle som han vil *så lenge han gjør det ut fra sin kunnskap og ut fra det som er rettfærdig* [τῷ δικαίῳ]. Det kommer ingen avklaring på hva som menes med rettfærdig i *Statsmannen*, mens det derimot var tema for *Staten*. Men vi må anta at den guddommelige statsmann med fullkommen innsikt også må ha innsikt i hva som er rettfærdig. Men etter distinksjon mellom de to målekunstene er vi som lesere stadig oppmerksom på at vi alltid må måle ting ikke bare opp mot hverandre, men også mot det rette mål. Vi skal ikke nøye oss med å vurdere den guddommelige statsmann opp mot tyrannen eller et ignorant regelvelde, men også opp mot det rette som i dette tilfelle vil utgjøre et godt styre som samtidig kan tenkes mulig ut fra de gjeldende omstendigheter. Det er viktig å ha dette i bakhodet når vi skal vurdere den fremmedes utlegninger.

¹⁰⁰ Man kan spørre seg om det ikke er en overordnet hyrde som kan gjøre den slags ting med sin hjord, og ikke en menneskelig statsmann i vår tid.

¹⁰¹ Amadou ser ut til å ha hoppet over en setning: ἔωσπερ ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ δικαίῳ προσχωρῶμενοι σφῶντες ἐκ χείρονος βελτίῳ ποιῶσι κατὰ δύναμιν.

I *Statsmannen* er den sanneste definisjon av statsstyringen “når en vis og god [σοφὸς καὶ ἀγαθὸς] mann styrer til sine undersåtters beste” (plt.296e). Det kan være interessant å merke seg at i det som utpekes som den sanneste definisjonen av statsstyringen er det en vis, og ikke en kunnskapsrik mann som styrer. Det kan også se ut som at vi må skille mellom den sanne statsmann og statsstyringen. Statsmannskunsten går ut på alltid i overensstemmelse med fornuftens og kunstens lover å la borgerne vederfares den største rettferdighet, bevare dem, og gjerne forbedre dem (plt.297b). *Alle andre* forfatninger enn et fåmannsvelde basert på viten er å regne for en etterligning, enten i en dårligere eller bedre retning. Dersom de har gode lover etterligner de godt og motsatt (plt.293e). De andre forfatningene kan nemlig kun opprettholdes ved at de ufullkomne lovene tas i bruk, noe som er *nødvendig* i Zeus’ syklus, dvs. vår tid. Der den sanne statsmann styrer, styres det best løsgjort fra lover. I alle andre tilfeller er man avhengig av lover. Den unge Sokrates har naturlig nok vanskelig for å godta at man kan styre uten lover (plt.293e7-9).¹⁰²

Den fremmede anser lovgivningen som hørende til den kongelige kunst, men understreker at det beste er at en sindig og forstandig kongelig mann styrer (plt.294a6-8). Begrunnelsen er at:

loven aldri vil makte å finne det beste og det riktigste for alle og dermed befale det som alltid vil være til det beste. Mennesker og handlinger er aldri like, og det vi kan kalle menneskelivets manglende ro, tillater rett og slett ikke at man på noe som helst område stiller opp regler som skal gjelde overalt og til alle tider (plt.294a10-294b4).

Men i følge den fremmede er det nettopp dette loven forsøker å gjøre: “Den opptrer som en dum og sta mann som ikke tillater noen å gjøre noe som er i strid med hans forordninger, eller å stille spørsmål ved dem selv om det skulle vise seg at noe nytt var langt bedre enn det han hadde befalt” (plt.294b8-c4). Hva slags lov er det snakk om her, som har slike egenskaper at den selv også utøver kontrollen? Loven omtales nærmest som et levende vesen, og ikke som et verktøy menneskene benytter seg av. Loven er det som alltid er enkelt og udelt, og anses for selv å opptre aktivt i forhold til hendelser og personer som er i stadig forandring (plt.294c7-8).

Loven er ikke det riktigste, men det er allikevel nødvendig å sette opp lover, og den fremmede vil finne årsaken til dette (plt.294c10-d1). Det har allerede blitt klart at den ultimate løsningen med den guddommelige hyrde ikke er oppnåelig, og man må følgelig se seg om etter alternativer. Lover er ett alternativ, men man er nødt til å bruke dem på riktig måte for at det

¹⁰² Dette er den eneste gangen i dialogen Sokrates yter noen form for motstand, selv om den er ytterst kortvarig.

skal kunne fungere bra, og den fremmede fremviser stadig hvordan loven *ikke* må opptre. Vi vil vende tilbake til dette senere. For å komme dypere inn i hvorfor det er nødvendig å sette opp lover vender den fremmede seg mot treneren: “Trenerne har jo innsett at det ikke er mulig å gå i detalj og lede hver og en på en individuell måte eller foreskrive det som er høvelig til hvert enkelt legeme. De må se større på det og anbefale det som pleier å være gunstig for de fleste legemer” (plt.294d11-e3). Den fremmede vil så overføre dette til lovgiveren:

Han setter opp befalinger om hva som er riktig for hele flokken,¹⁰³ og om hva som er menneskenes forpliktelser i forhold til hverandre. Men når han gir slike befalinger om hva som er rett for alle, sier han da også hva som er det beste for hver enkelt? (plt.294e9-295a3). Jeg tror heller han setter opp en lov som passer de fleste og i de fleste tilfelle, sånn grovt sett. Enten det er ved skrevne regler eller uskrevne, så setter han opp lover som er i tråd med fedrelandets skikk og bruk (plt.295a5-8).

Det er jo åpenbart at hverken treneren eller lovgiveren kunne bruke uendelig med tid på hver enkelt slik at alt ble helt perfekt i hvert enkelt tilfelle. Den fremmede tror til og med at nedskrivningen av alle disse lovene kan bli en forstyrrelse for den sanne statsmann dersom han skulle finnes (plt.295b). Men det er viktig å merke seg at en statsmann ikke vil ha mulighet for å ta seg av hvert enkelt tilfelle til enhver tid – med mindre han er en allvitende gud.

Den fremmede fortsetter å benytte seg av treneren og legen som eksempel, og antar at en trener eller lege vil skrive ned instruksjoner dersom han måtte forlate utøverne eller pasientene for en stund (plt.295c). Det gjøres klart at legen ville være tåpelig dersom han holdt seg slavisk til instruksene når han senere vender tilbake til en endret situasjon. Enhver vil innse at legen da vil ta utgangspunkt i den nye situasjonen når behandlingen skal fortsettes. Den fremmede antyder også at det ville vekke latter dersom en mann med innsikt setter opp slaviske regler (plt.295d). Men er det virkelig latterlig dersom de gjenværende ikke har innsikt og den ene med innsikt skal reise bort i en periode? Er det da ikke bedre å skrive ned noen instruksjoner som må følges i mellomtiden – fordi pasienten selv ikke vet hva som er til hans eget beste? Men poenget gjøres klart: Legekunsten består ikke i rigide nedskrevne regler, men den må utøves med utgangspunkt både i generell legekunnskap og i de enkelte omstendigheter, omstendigheter som naturlig nok kan skifte fra dag til dag. Et viktig poeng å få med seg videre er altså at det er de rigide reglene som krever fullkommen lydighet som

¹⁰³ Her er vi plutselig tilbake til termer hentet fra hyrdevirksomheten. Selv om hyrden ble avskrevet som et fruktbart bilde på nåtidens statsmann spøker han stadig i kulissene.

avvises som latterlige. Mer generelle anbefalinger drøftes ikke, og avvises følgelig ikke. Men hva gjør man hvis legen aldri vender tilbake? Selv om man ikke er lege vil det virke rimelig å se bort fra instruksene etter en tid, for eksempel etter at pasienten har blitt frisk, eller man kan tenkes å moderere en streng diett etter stund når resultatene er oppnådd. Det vil også være naturlig å rådføre seg med noen som har arbeidet i nærheten av en lege og som kanskje har studert legekunsten i mindre grad, selv om personen ikke er lege.

Den fremmede vil nå forsøke å overføre det som ble sagt om legen til statsmannen. En ting han ser ut til å glemme er at legekunsten behandler enkeltindivider, mens statsmannen faktisk skal tenke på hele samfunnet.

Men hva om det er rett og urett, vakkert og skammelig, godt og ondt som omtales i lovene? Uansett om de er skrevne eller uskrevne, bare de retter seg mot flokken av mennesker som lever i de forskjellige byene, der det voktes over at de lever i pakt med nettopp disse lovene, fordi de er utformet av en lovgiver som har gjort det fordi han er spesielt innsiktsfull, eller av en annen, tilsvarende person, hva så om han vender tilbake, står det ham da ikke fritt til å sette opp andre forordninger? Ville ikke et slikt forbud egentlig fortone seg akkurat like latterlig som det jeg nettopp nevnte? (plt.295e4-296a3). Det sier nemlig at om noen kjenner til lover som er bedre enn de gamle, og han vil være lovgiver, da må han først overbevise i sin egen by, ellers får han ikke slippe til (plt.296a8-11).

Den gjengse oppfatning tillater nemlig ikke at noen bare buser inn og tar seg til rette som lovgiver. Borgerne vil først overbevises om at vedkommende faktisk har verdifull innsikt som kan brukes til det beste for byen. Det viser også at de må akseptere sin lovgiver, og gi sitt samtykke til at han får overlagt ansvaret for store deler av byens ve og vel. For at den tilbakevendende lovgivere skal kunne forandre lovene må borgerne vite at han besitter den fornødne innsikt. Hvordan kan de vite det? Man skulle tro det var enklere å gjenkjenne en kompetent lege enn en innsiktsfull statsmann. Som Annas også har påpekt, så er det langt større sjanse for å treffe på en tyrann enn på en statsmann i vår ufullkomne verden.¹⁰⁴ I lys av dette fremstår ikke borgernes skepsis til ankomsten av en sann statsmann som ufornuftig.

“Dersom en mann ikke overtaler, men fremtvinger en forbedring, så si meg hva denne volden kalles” (plt.296b1-2). Istedenfor å søke svaret (for lovgiveren) går den fremmede heller tilbake til legekunsten:

¹⁰⁴ Annas (1995: xix)

Hvis en lege som skal helbrede, ikke klarer å overbevise, men kjenner kunsten rett og tvinger et barn, en kvinne eller en mann til å handle i strid med det skrevne for å bli bedre, hva er da navnet på denne formen for tvang? Den kalles da vel i alle fall ikke 'i strid med legekunsten' og 'til skade for den syke'? Og den som er blitt tvunget, har vel rett til å si alt bortsett fra at legene som tvang ham, fikk ham til å lide overlast og behandlet ham uten innsikt (plt.296b5-c3).¹⁰⁵

Ingen kan tvinge en pasient til å undergå behandling for at han skal blir frisk (han måtte i så fall godta isolat dersom hans sykdom utgjorde en helserisiko for andre), men idet han samtykker til behandling og overgir seg selv til en eksperts hender kan det ikke være snakk om brutal tvang. Så lenge pasienten har godtatt behandling fra en lege han har tillit til, skal denne tilliten strekke seg langt inn i ubehagelige behandlinger. Men for at pasienten i utgangspunktet skal fatte tillit til legen, må legen fremvise ikke bare sin medisinske troverdighet, men også klare å overbevise pasienten om at de behandlingsformene han velger uansett vil være til det beste for pasienten. Når det gjelder statsmannskunsten viser det seg mot slutten av dialogen at retorikken får en ny vår i Platons politiske univers. Talekunsten er nemlig en av tre (fire med læreren) viktige hjelpekunster som statsmannskunsten kan og må råde over i det daglige. Talekunsten skal benyttes for å overbevise folk om at beslutninger og lovforslag er til det beste for byen og borgerne, ikke bare gjennom å vinne tillit, men også – i enkeltsituasjonene – argumentere for at tilsynelatende ubehagelige løsninger vil lønne seg og være til det beste. Det å bli overbevist om at den behandlingen man undergår, eller i vårt tilfelle at de lovene man underlegger seg, er det beste for en og ens by kan ha stor betydning for den enkelte borgers selvfølelse, og ikke minst for deres lojalitet til staten eller byen. I *Kriton* drøftes en rekke prinsipper i forhold til lovene og rettsstaten. Sokrates er dømt til døden, og har etter nøye overveielse forsonet seg med det. Kriton forsøker derimot å overtale ham til å flykte. Sokrates fremfører da en samtale med byens lover for å vise at hans beslutning er den eneste riktige:

Si meg, Sokrates, hva er det du har i sinne å gjøre? Tar du ikke med det du nå forsøker å stelle i stand, sikte på å gjøre det av med oss lovene og hele byfelleskapet – så langt det står til deg? Eller mener du at det er mulig for en by å bestå og ikke gå til grunne hvis de domsavsigelsene som er fattet der, ikke blir stående ved makt, men kan oppheves og nedbrytes av privatpersoner? (cri.50a9-b5).

Og så lenge man har levd sitt liv i byen med velbehag og ikke uttrykt sin misnøye med lovene må man anta at man har samtykket i dem og underlagt seg dem. At de nå rammer en selv skal ikke endre på dette. "Og hva kaller vi det når det syndes mot statsmannskunsten? Kaller vi det

¹⁰⁵ I dag vil en slik tvang regnes som dårlig folkeskikk og som etisk tvilsomt.

ikke skammelig, stygt og urettferdig?” (plt.296c5-7). Det virker litt uklart akkurat hva den fremmede mener med dette. Er det å synde mot statsmannskunsten å bryte lovene den har lagt ned, eller å foreskrive rigide regler for en verden som stadig undergår forandring? Igjen dras skipperen inn som eksempel:

Se på skipperen som vokter over skipet og sjømennene, han holder seg ikke til noen nedtegnede lover, men ved å la kunnskapen være den styrende regel handler han til det beste for alle som seiler med ham. Slik er det også med staten, der de som er i stand til å herske, kan oppnå det riktige for byen ved å sette sin lit til kunnskapen og gjøre den mektigere enn noen lov. Og uansett hva disse forstandige herskerne gjør, er det ikke feil så lenge de holder seg til denne ene og altoverskyggende forholdsreglen: Å følge forstand og kunnskap for å spre rettferdighet blant byens innbyggere, for å sikre dem trygghet, men også for å gjøre det bedre enn de var før” (plt.296d7-297b3).

Tvang og hvorvidt man følger regler eller lover er altså ikke diskvalifiserende for den sanne statsmann med sin innsikt. Men kan virkelig et menneske av kjøtt og blod bekle denne rollen? Eller er det snarere hyrden eller guden som vi forlot etter myten som kunne vært i stand til dette? Uansett, det forhindrer ikke den innsiktsfulle kongen i å være et forbilde for oss i himmelen, slik den foreskrevne idealstaten i *Staten* er det (R.592b). Skipperen besitter per definisjon (i følge sin profesjon) den kunnskapen som skal til for å styre et skip på beste måte, og ingen finner det underlig eller betenkelig at han stadig må ta hensyn til skiftende styrke og retning på vind og havstrømmer. Det finnes ingen fastlåste regler for hvordan man skal manøvrere et skip i en storm, men det kan tenkes en lang rekke anbefalinger som er overlevert gjennom tradisjonen (overleveringen kan delvis finne sted gjennom skriftlige nedtegnelser). I tillegg drar skipperen veksler på sin erfaring med lignende situasjoner når han kommer ut for dårlig vær. Samtidig nytter det ikke å ha lover og regler dersom de brytes uten grunn. Men siden hverdagen består av en endeløs rekke av enkelthendelser er det de som må være utgangspunktet for beslutninger og valg, mens lovene (med den erfaring og kunnskap som må ligge i dem) kan fungere som en rettesnor man kan se til for å finne støtte i sine beslutninger. Men hvis man ikke kan bruke dømmekraften aktivt i enkeltsituasjonene, vil lovene ofte virke mer som et hemmende stengsel (jf. 294b8-c4) enn som det stabiliserende verktøyet de på sitt beste fungerer som i en stat. Lovene¹⁰⁶ vil – selv om man tillatter fornuftig revisjon – nemlig sikre en viss kontinuitet og stabilitet for borgerne og staten. Også i vår tid er det problemer knyttet til lovnedssettelse, avgjørelser og tenkning for fremtiden. Det vil alltid måtte gjøres overveininger rundt hvor lenge avgjørelser skal regnes som gyldige, og hvordan man skal

¹⁰⁶ Det er verdt å merke seg at det en del steder hos Platon er slik at en dårlig lov ikke kan anses som en lov (min.314de, g.hp.284be, L.715b). “Ville ikke enhver fastsette alle lover med tanke på det største gode? – Jo, naturligvis” (L.628c).

forholde seg til ny informasjon og kunnskap, og dessuten må folkemeningen også tas i betraktning, selv om den ikke trenger å anses som faglig gyldig eller riktig.

Skal man kunne arbeide under et lengre tidsperspektiv, må man på en eller annen måte kunne binde fremtiden til de avgjørelser som fattes. En slik binding må nødvendigvis innskrenke den avgjørelsesmyndighet som man legger til ettertiden. Alle samfunn representerer en eller annen form for kompromiss når det gjelder dette problem. I den borgerlige lov-stat kommer motsetningen klarest frem fordi man her gikk relativt lengst i å ta avgjørelser som skulle binde fremtiden, eller om man vil - oppheve politikken. Man gjorde som Odysseus, la skutens kurs mot et mål langt fremme, puttet voks i ørene på mannskapet som ikke skulle høre den lokkende sang fra sirenenes øy, og ga dem videre ordre om ikke å adlyde nye ordre som gikk mot de gamle, og bandt seg selv til masten av skipet (F. Sejersted, *En teori om embedsmannsstaten*, 1973, sitert etter Slagstad 1987: 80).

Det er klart at man gjennom lovgivningen staker ut kursen for tiden fremover, og at det må ligge en viss stabilitet i dette, slik at rammene i samfunnet er forutsigbare. Lovene kan utgjøre det rammeverket enkeltborgeren fritt kan utvikle seg innenfor, mens de som forvalter staten bør vite når unntak skal gjøres, samt når en revisjon av teksten er påkrevd. Lovene er ikke bøyelige, og de ser ikke enkelttilfeller – det er det dommere og politikere som må gjøre.¹⁰⁷ Lovene er altså ikke et levende vesen selv om de enkelte steder omtales som det av den fremmede. De er noe menneskeskapt som menneskene må kontrollere.

Denne ene, riktige styreformen [ekspertenes styre uavhengig av om det skjer med tvang eller på tross av lover] må søkes i det små, hos et fåtall eller hos en enkelt. De andre styreformene er å betrakte som etterlignere av denne, slik det ble sagt tidligere [293e]. De etterligner, noen heller bedre, andre til det verre (plt.297c).

Unge Sokrates hadde ikke fått med seg hva som tidligere ble sagt om etterligninger, og de vender derfor tilbake til det. De er enige om at de nå har funnet frem til den eneste rette styreformen, og at de etterlignende bør ta etter nettopp dennes lover (men har den overhodet lover??): “Gjør de ikke dermed noe vi mener er prisverdig, selv om det ikke er det riktige? [...] De oppnår at ingen i byen våger å handle i strid med lovene, og skulle noen våge det, dømmes han til de grusomste straffer og kanskje døden” (plt.297de). Hvorfor skulle lovene stå så mye sterkere i en etterlignende enn i den eneste rette forfatning? Kan man ikke anvende dømmekraft og skjønn også der, selv om man ikke besitter fullkommen innsikt?

¹⁰⁷ “As a conceptual tool, therefore, the notion of political expertise helps us understand the nature and limits of law while encouraging further inquiry into the things that law cannot encompass” (Marquez 2006b:0).

5.1.1 Bildet av legen og skipperen – regelforståelse på ville veier

Den fremmede vender tilbake til den solide skipper og den kyndige legen for å benytte dem som uunnværlige bilder når de kongelige herskere skal beskrives: De skal nemlig granskes slik at bildet av statsmannen kan utformes etter deres mønster (plt.297e12-13).

Hva om vi alle tenkte at vi led de verste plager på grunn av dem, om det var slik at de ønsket å hjelpe noen av oss, så ville de nok gjøre det, men var det noen som legen ville skade, så gjorde han det ved å skjære og brenne og ved å legge frem regninger som blytunge skatter, hvorav lite eller ingenting kom den syke til gode, mens han isteden brukte det meste på seg selv og sine (plt.298a-b3).

Det samme kan tenkes om skipperne, og folket vil trekke følgende lærdom: Ingen av disse kunstformene må tillates å styre egenrådlig over noen. Dette viser at folket ikke er enige med den eldre Sokrates i at enhver kunst handler til det beste for dens subjekt (pasienten, byen osv.). Det viser også en innebygd skepsis til teknokrati. Heller enn dette vil folket samles til møter der synspunktene om kunstene kan fremsettes.

Det flertallet måtte mene om dette, enten de har rådført seg med leger og skipperer eller bare ukyndige, kunne så bli nedtegnet på tavler og steder, eller det kunne forbli uskrevent og fremstå som fedrelandets sedvane; og for all ettertid kunne så disse reglene benyttes når man skulle seile eller behandle syke (plt.298d3-298e3).

Her fremsettes det en svært ytterliggående modell for nedskrivning av lover, og den går på tvers av all fornuftig tenkning om kunster så vel som om lover. Det er *disse* reglene som senere skal fordømmes, ikke fornuftige lover. Det er litt vanskelig å forstå hvorfor legekunsten plutselig skal legge alle andre under seg, men det får så være. I tillegg skal av ukjente grunner følgende lov gjøres gjeldende:

Dersom noen søker en sannhet som er i strid med de skrevne lovene, om skipsstyring og navigasjon, om helsestell og legekunst, om vinder og varmt og kaldt og dermed fremstår som lærd på disse områdene, da skal han for det første ikke kalles hverken lege eller skipsfører, men tåkefyrste og oppblåst sofist [...] Viser det seg at han har søkt å påvirke gamle eller unge i strid med lovens bokstav, da vil han bli straffet med de verste pinsler. Ingen må være klokere enn loven. Ingen er jo lenger ukyndige i legekunst og helseregler eller om skipsføring og navigasjon siden de nedskrevne regler og fedrelandets gamle lover er tilgjengelig for enhver som vil lære dem å kjenne (plt.299b2-d1).

Tenk om det ovenfor beskrevne ble gjeldende for alle kunster! Unge Sokrates er sikker på at kunstene ville gå tapt, og at de ikke kan gjenoppstå da ingen tillates å søke etter dem: “Og livet, som allerede er tungt, ville for fremtiden bli uutholdelig å leve” (plt.299e6-10). Men i dialogens kjerne kom de frem til at vi må distingvere mellom to forskjellige målekunster, dette viser seg å sikre eksistensen av kunstene *qua* kunster og altså ikke som døde regler. De

reglene, og den anvendelsen som foreskrives av dem ovenfor er lite seriøse, og en del kommentatorer har sett på det som en karikatur av Athen og rettsaken mot Sokrates.¹⁰⁸ Det er klart at man ikke må hindre progresjon innenfor de forskjellige kunstene, og det er like klart at kunstene ikke består i en tilfeldig ukyndig forsamlings nedtegnelser om hva som skal gjelde for enhver kunst.

5.1.2 Bruken av technemodeller for politisk styre

Ja, ved gudene, du gir deg rett og slett aldri med det evindelige snakket ditt om skomakere og valkere og kokker og leger, akkurat som om det var *dem* samtalen dreide seg om (grg.491a).

τέχνη som modell for kunnskap er et kjent fenomen i Platons dialoger, og i *Statsmannen* søker de etter en kunnskap eller kunst¹⁰⁹ som har med styringen av en stat å gjøre. Forholdet mellom τέχνη og ἐπιστήμη er tett, men mens ἐπιστήμη noen ganger involverer en praktisk ferdighet (for eksempel statsmannskunsten), er dette alltid gjeldende for τέχνη; mens ἐπιστήμη alltid involverer en kompleks mental ferdighet, gjelder dette kun i enkelttilfeller for τέχνη: “Although both episteme and techne implicitly refer to activities that connect thought (if not ‘rationality’) and action, technai evidenced a broader consensus backing their social practice” (Wallach 2001: 128). I *Statsmannen* er det primært fire kunster som brukes som en slags modell for statsmannskunsten, det er hyrdekunsten, vevekunsten, legekunsten og styrmannskunsten. Hyrdekunsten og vevekunsten har vi vært inne på tidligere, og vi har beskrevet dem som et henholdsvis mislykket og vellykket *paradeigma*. Hyrdekunsten ledet det hele på avveie, mens vevekunsten fikk undersøkelsen på rett kjøp. Legekunsten og styrmannskunsten er begge klassiske eksempler, og de er kunster alle besitter en klar oppfatning om. I *Statsmannen* brukes de blant annet til å vise at kunstene nødvendigvis er mer enn nedskrevne regler, og det vises flere ganger at utøveren av dem er avhengige av sin erfaring i tillegg til en mer teknisk kunnen.¹¹⁰ Det klart for enhver at den gode lege er en

¹⁰⁸ Dette har ikke forhindret de samme kommentatorene fra å godta at en kritikk av disse lovene rammer alle lover.

¹⁰⁹ Det er vanskelig å si om hvordan den vekslende bruken mellom τέχνη og ἐπιστήμη skal forstås i *Statsmannen*. Noen tilegger det ikke betydning, mens for eksempel Lane (2007) mener å vise at i *Sofisten* er τέχνη den ledende termen, mens det i *Statsmannen* er ἐπιστήμη.

¹¹⁰ Her er det naturlig å tenke på Michael Polanyi og hans begrep om taus kunnskap: “Vi kan mer enn det vi kan fortelle.” Taus kunnskap er kunnskap som vanskelig kan formuleres i klare ord, vanskelig vises frem på en adekvat måte og som oppstår gjennom utøvelsen av en kunst eller yrke, og således baserer seg på utøverens erfaring.

erfaren og kunnskapsrik lege, akkurat som den beste skipperen er en skipper med både kunnskap og erfaring. Hvor klart er dette for statsmannskunsten? Et av problemene her er at folk ikke har en felles forståelse av hva god statsmannskunst går ut på. En ting bruken av lege- og styrmannskunsten gjør, er å åpne opp for at erfaring kan ses på som noe positivt, også for statsmannskunstens vedkommende.¹¹¹ Men det er viktig at kunnskapen ikke viker for erfaringen: Erfaringen skal være et supplement som benyttes i passende omfang.¹¹² Kunstene i alminnelighet brukes også for å gi inntrykk av hvor grusomt det kan være med faste regler som man forbys å forholde seg refleksivt til. Bruken av de andre kunstene som eksempel er dermed med på å vise hvilken holdning vi bør ha til lover og regler. På den andre siden kan de lede en leser til å tro at sunne og fornuftige lover fordømmes på lik måte som de rigide reglene man frykter at noen vil sette ned for kunstene fordømmes.

I *Gorgias* (464) benytter Sokrates seg også av legeskunsten som analogi. Omsorgen for kroppen har to deler: Medisin og kroppsøving. Medisinen korresponderer med retten (τὴν δικαιοσύνην) og legen sammenlignes således med en sann statsmann; kroppsøvingen korresponderer med lovgivningen (τὴν νομοθετικήν).¹¹³ Statsmannen fremstår på denne måten som en sjelelig doktor, og det forventes at borgerne godtar enhver behandling fra den sanne lege eller statsmann siden denne behandlingen alltid vil være det gode.

Legeskunstanalogien er med på å frakjenne den vanlige borger hans dømmekraft, i og med at hans oppfatninger om hva som synes å være riktige handlinger ikke skal ha noe å si for hva legen eller den sanne statsmann skulle finne på å gjøre.¹¹⁴ Et premiss for denne analogien¹¹⁵ er at ingen skader andre med vilje. En god grunn til at enhver borger bør opptrene sin dømmekraft, og at statens styrere bør oppmuntre til dette, er den lave forekomst av sanne filosofer og statsmenn, og den desto høyere risiko for tyranner og ignorante sofister som vil være til skade for staten.

¹¹¹ Lane (2007) er av en helt annen oppfatning, og ser det slik at erfaringen må holdes langt unna kunnskapen. Se s 193ff og spesielt 201. Hun kobler erfaring til pseudo-technai slik det gjøres i *Gorgias* (463).

¹¹² Men vi skal heller ikke utelukke at helt nye erfaringer må kunne komme inn å påvirke kunnskapen etter hvert (med mindre kunnskap kun kan innehas om noe som er unntatt enhver forandring og at kunnskap innebærer full innsikt i dette).

¹¹³ Jeg benytter her terminologien fra Øivind Andersens oversettelse. Han bemerker også at den grunnleggende forskjellen mellom de to instanser innen statskunst og kropps-kunst er at lovgivning og kroppsøving er forebyggende, mens retten og medisinen er reparerende og helbredende (n38).

¹¹⁴ Se Renford Bambrough (1971) for Platons politiske analogier og spesielt s 196-8.

¹¹⁵ Som for eksempel Thrasymachos i *Staten* hadde vanskelig for å godta.

I dagens samfunn har vi ingen politikerutdannelse, selv om det å tale vel er nyttig for den enkelte politiker. Teknokrater og byråkrater spiller en stor rolle som bakgrunn for de folkevalgte. Men hvem skal ta seg av de overordnede tankene om samfunnet? Tanker om en helhet som går langt utover de enkelte fagområders rekkevidde. Teknokratens sneversyn i og med egen spesifikk τέχνη står mot en overveining av det riktige og det passende for samfunnet som et hele. Legen må ikke få styre samfunnet ut fra sine tanker om hva som er godt for legekunsten. Det samme gjelder for skipperen. Dette advarer den fremmede også mot i *Statsmannen*. Men legen og skipperens innsikt i eget fag må ikke ignoreres, men tas hensyn til når beslutninger og bestemmelser som berører deres fagområder skal fattes.

Et problem forbundet med (en teknisk) τέχνη som en modell for politisk styre er at mennesker ikke er ting, men personer. Man kan ikke “produsere” en lykkelig stat med lykkelige innbyggere uten å trække over en terskel for hva som føles akseptabelt i dag. Når vevekunsten benyttes som *paradeigma* for statsmannskunsten kan man få inntrykk av at statsmannen er en fører av marionettedukker, en fører som på avstand kontrollerer alle bevegelser borgerne i staten gjør. Denne forestillingen er uforenlig med andre elementer i dialogen, så vi må ha et kritisk blick også på appliseringen av *vevekunstparadeigmaet*.

I *Statsmannen* kan det også se ut som at det finnes et hierarki av kunster: Noen kunster er mer overgripende og noen styres av andre (plt.304b-305e), og statsmannskunsten står tilsynelatende over dem alle (plt.305e) – det er kun denne kunsten som kan vite når det rette tidspunkt for de andre kunstene inntreffer, og hva som er den rette mengde. I *Laches* 185a får vi en utmerket demonstrasjon på at den kunnskapsrike (τεχνικός) er den beste dommer innen et gitt felt. En ting som er klart er at det i en stat finnes en rekke mennesker som er i besittelse av spesifikke kunster knyttet til deres respektive profesjoner. De har det til felles at det kan knyttes et eksternt produkt direkte til kunsten. Det spørres om vi ikke her må se etter en ikke-teknisk kunst for å ha muligheten til å finne det vi søker (altså statsmannskunsten). Det vi i hvert fall opplever er at statsmannskunsten *qua* τέχνη ikke kan utlegges i sin helhet; vi kan altså ikke komme i besittelse av kunnskap om den *qua* τέχνη. Det antydes stadig i mer eller mindre tydelige ordelag hva innehaveren av statsmannskunsten må formå, men når det kommer til hvilke midler han da må benytte seg av, er det heller skrint. Besitteren av statsmannskunsten må åpenbart ha en rekke sjelelige eller personlige egenskaper av ukjent type i tillegg til ren intellektuell skarphet. En definisjon av en kunst skal også plassere kunsten riktig i forhold til andre, omkringliggende kunster – derfor er det først etter en definisjon av

sofisten, statsmannen og filosofen at de tre virkelig kan sies å være klart definert. Det kreves ingen avanserte kunnskaper for å forsikre seg om at man har definert angelfiskeren korrekt, men det er verre med statsmannen og sofisten; det er en av grunnene til at man er avhengig av et *paradeigma* når det gjelder mer komplekse størrelser.

5.1.3 Enda et skrekksscenario – og et forsvar for lovene

Om vi tvang alle disse fagene til å følge skrevne regler og så en mann, som var utpekt enten ved håndsopprekning eller ved loddtrekning, ble satt til å vokte over dem og han ikke enset de skrevne lovene, men med egen vinning for øye – eller av egenkjærlighet – satte i gang med å gjøre noe annet uten å ha noen slags innsikt, ville ikke det da bli et enda større onde enn det foregående? (plt.300a1-7).

Verre enn forbud mot kritisk refleksjon og en hodeløs tilslutning til i utgangspunktet feilaktig funderte lover er det altså når en person setter seg over disse gale lovene (som dog kan sies å utgjøre en slags miserabel kontinuitet og stabilitet) og handler vilkårlig etter eget forgodtbefinnende. Den fremmede har gjennom sitt eksempel med den rigide regelforståelsen og etterfølgelsen illustrert regelbasert styre på sitt verste. Men han kan se for seg verre ting enn det: En diktator som skalter og valter med staten og innbyggerne slik han finner det for godt.

For jeg tror at han som våger å handle i strid med lover som hviler på erfaring, og der hver del er fastsatt av folket etter rådslagning ut fra de beste hensikter, han gjør en større feil og ødelegger virksomheter i langt større grad enn det skrevne regler vil kunne gjøre (plt.300b1-6).

Her kommer altså den fremmede med et viktig forsvar for lovene. Men det han her forsvarer ser ut til å være noe helt annet enn det han nettopp har kritisert gjennom bildet med de tilfeldig nedtegnete reglene for skipsfart, legekunst og statsmannskunst, og den absolutte lydigheten av disse. De tidligere beskrevne nedtegnelsene (5.1.1) trengte ikke å ha sitt utgangspunkt i erfaring, men i blott noens mening. Nå er det lover som hviler på erfaring som forsvares. “Den siste utvei for dem som lager lover og skrevne regler, må da bli at de forbyr så vel enkeltpersoner som folkeflertallet å handle i strid med disse” (plt.300c1-3). Akkurat dette bør jo være opplagt (man sikrer forutsigbare rammevilkår for hver enkelts livsførsel). Man fastsetter lover for å gjøre det klart hva som tillates og ikke tillates i en stat. En streng straff vil også kunne legitimeres når lovens bokstav er klar og kjent for alle. Lovene skal da samtidig sikre at borgere som holder seg innenfor lovens rammer ikke kan utsettes for vilkårlige straffelignende reaksjoner.

5.2 Etterligninger av den gode forfatnings lover.

Οὐκοῦν μιμήματα μὲν ἂν ἐκάστων ταῦτα εἴη τῆς ἀληθείας, τὰ παρὰ τῶν εἰδόντων εἰς δύναμιν εἶναι γεγραμμένα (plt.300c5-7).

Før vi går videre må vi se litt nærmere på denne passasjen i teksten da den er gjenstand for ulike fortolkninger og oversettelser. Den regnes for å være svært sentral for forståelsen av Platons forhold til lover i *Statsmannen*. I Amadous oversettelse lyder det som følger: “Når disse reglene er nedtaget av kyndige folk [τῶν εἰδόντων] innenfor de respektive fag, er de vel etterligninger av sannheten, eller hva?” Unge Sokrates bekrefter dette. Noe kan være en imitasjon av noe sant, dersom de som har imitert det har en vis grad av kunnskap om emnet, i den grad man kan ha kunnskap om det. Rowe har tatt for seg dette tekststedet i flere artikler og har følgende oversettelse:¹¹⁶ “Well, imitations of the truth of each and every thing would be these, wouldn’t they – the things issuing from those who know which have been written down so far as they can be?” Denne kontrasteres med Coopers versjon som er tilføyet i en note i oversettelsen: “Well, wouldn’t those laws – written with the advice of people who know so far as is possible – be imitations of the truth on each subject?” Rowe er svært kritisk til det at et utsagn som “folk som vet så langt det er mulig” skal komme fra Platons hånd.

Spørsmålene vi må ta stilling til er på den ene siden i hvilken grad sann kunnskap om statens styre faktisk kan nedtegnes i regler. Dette er noe vi må forholde oss til uansett hvordan vi velger å lese passasjen. På den andre side er det spørsmålet om hvilken verdi vi kan tilkjenne lover som nedtegnes av noen som ikke besitter full kunnskap om statens styre. Har de overhodet interesse som lover under slike betingelser? Et svar på det siste vil være ja – så lenge de ikke anses for å være mer enn det de er, nemlig høyst ufullkomne lover som likevel er et utgangspunkt for kritisk undersøkelse. Og kritisk undersøkelse av lovene er en betingelse dersom de skal kunne godtas på disse premissene. Når det gjelder det første spørsmålet vil det være en veldig begrenset del av kunnskapen som kan nedtegnes direkte i lover uansett. Det som kan nedtegnes på en uproblematisk måte er etiske retningslinjer og spilleregler for det politiske. Selv om eksempler kan være gode og gi et godt bilde av anvendelsen av et prinsipp i et klart tilfelle, må man samtidig huske på at utgangspunktet for lover ikke kan være det partikulære, men derimot det universelle. Alle hendelsene der lovene kan anvendes nettopp er partikulære. Dette spenningsforholdet må ivaretas.

¹¹⁶ Rowe står for oversettelsen i Cooper (1997). For artiklene se Rowe (2001, 2005).

“Men om vi husker rett, så sa vi jo om den innsiktsfulle [τῶν εἰδότων] at om han var statsmann, så utførte han sin kunst gjennom handling og brydde seg lite om de skrevne regler dersom han skulle finne andre som var bedre enn de reglene han selv hadde etterlatt folket til bruk under sitt fravær” (plt.300c9-d2). At den innsiktsfulle skal stole på sin kunnskap fremfor å holde seg til foreldede regler er noe alle vil samtykke i.¹¹⁷ Spørsmålet er hvordan han forholder seg til de foreldede reglene.

Det har blitt fastslått at det finnes et riktig styresett, og at alle andre er etterligninger. Hva disse etterligningene går ut på må vi se nærmere på. Den sanne statsmann eller lege kunne når som helst komme tilbake og endre på reglene fordi han var i besittelse av kunnskap. Men er dette faktisk ønskelig? Et premiss for at dette alltid skal være korrekt er at han faktisk er i besittelse av absolutt innsikt og derfor vet hva som nå er det beste. Et prinsipielt spørsmål som uunngåelig dukker opp i kjølvannet av dette, er om ikke en mann eller en folkemengde som handler mot loven blott forsøker å etterligne den sanne statsmann (plt.300d4-7). Et punkt som må avklares er hva den fremmede egentlig mener med å handle mot loven. Dersom det å handle mot loven i dette tilfellet går ut på å utforske hvorvidt gjeldende lov faktisk er best mulig for den aktuelle staten og dens borgere, kan det vanskelig regnes som en ugjerning, og det vil heller ikke være et brudd med loven med mindre en av lovene forbyr slik utforskning. Men det er ikke rettferdiggjort at en fornuftig lov basert på erfaring og fornuftig drøftelse også skal inkludere et slikt forbud – dette gjaldt bare den skjodesløst tilfeldig sammensatte loven som var løsrevet fra all erfaring og kunnskap. Her kan det nærmest se ut som at ytringsfrihet er en forutsetning for et rettferdig statsstyre i vår foranderlige verden. Hos Kant (1991) har ytringsfriheten nettopp denne funksjonen.

Lovene skal sikre forutsigbarhet, frihet og likhet for alle gjennom at alle vet hva som til enhver tid er gjeldende lov, at det er kontinuitet i lovene, og at forvaltningen av dem er fornuftig. En innsiktsfull mann, eller en folkemengde som er misfornøyd med hva loven sier om en sak, behøver ikke å handle i mot loven av den grunn. De kan sette i gang en revisjon av loven, slik at den blir mer i tråd med hva som anses som fornuftig. Denne muligheten unnlater den fremmede å lufte, men det gir leseren av dialogen en spore til fornuftig videretenkning om

¹¹⁷ “Et kjennetegn på den store statsmann er at han for eget vedkommende er uavhengig - forholdsvis uavhengig - av regler, men forstår å benytte dem overfor andre. Han hersker ved hjelp av normer, men beherskes ikke av dem. Det er alene i poesien at Odysseus frelses ved å binde seg selv; i virkelighetens verden er dette å seile undergangen i møte” (Seip, *Utsikt over Norges historie*, bd. 2, s. 214, sitert etter Slagstad 1987: 86).

det som forblir usagt. Det finnes ikke noe fornuftig absolutt prinsipp om at lovene ikke må endres – det har man nemlig vist med analogien om treneren og legen som naturligvis måtte revidere den nedskrevne behandling når omstendighetene var endret. Fravær av absolutt innsikt – som vi sannsynligvis må leve med i vår tid – rettferdiggjør ikke at man skal holde seg til den lovteksten som en gang tilfeldigvis ble skrevet ned, men det betyr ikke at man konstant skal endre loven. Den må revideres på bakgrunn av erfaring, fornuftige drøftelser og avveininger samt hensyn til hva som er formålstjenlighet for staten og dens borgere.

Det kan da synes en smule underlig når den fremmede plutselig ser en nødvendighet i at de etterlignende styreformene aldri må bryte nedskrevne regler og fedrelandets sedvane (plt.300e11-301a4). Jeg kan ikke se hvorfor dette skulle følge. Med mindre lovene har et guddommelig opphav, og settes inn i stedet for en hersker, kan det ikke finnes den minste grunn til å følge dem slavisk. Og selv da vil lovene raskt utdateres og skape vanskeligheter for staten, da denne nødvendigvis er underlagt stadig forandring (jf. plt.294-c): Man kan aldri forutsi skiftende vær og vind, folketall, avling, andre staters handlinger, tekniske nyvinninger osv. Akkurat som skipperen er nødt til å ta hensyn til skiftende forhold på havet, må de som nå engang styrer statene (noen må jo gjøre det) også ta hensyn til de faktiske forholdene, og de faktiske forholdene er i stadig forandring. Et slikt forbud mot brudd og forandring vil derfor virke ødeleggende og umuliggjøre alle andre stater enn den ene fullkomne som er begunstiget med en guddommelig konge med full innsikt. Og denne har vi allerede avskrevet som et reelt alternativ.

“Er det da slik at om de kunnskapsløse gjør dette [handler mot lovene], så forsøker de å etterligne sannheten, men de etterligner den på en helt fordreid måte. Har de derimot kunnskap, da er det ikke etterligning lenger, men sannheten selv?” (plt.300d9-e2). De har tidligere blitt enige om at en folkemengde ikke vil kunne tilegne seg denne fornødne kunnskap. Det er selvsagt at ikke alle kan bli gode dommere, generaler og lignende, men i en befolkning kan det finnes mange grupper av folk som besitter hver sin kunst, og som da vil kunne komme med faglige råd om denne. Det siste blir på ingen måte benektet i løpet av undersøkelsen. Den fremmede har tvert imot benyttet seg av legen og skipperen som bilder på folk som besitter spesifikk kunnskap.

Men når det er slik som vi nettopp sa, at kongen i byene ikke vokser frem som i bikuben, der straks én er alle andre overlegen både i kropp og sinn, ser det ut til at vi mennesker må møtes og sammen skrive ned regler for å komme på sporet av den sanne styringsform (plt.301d8-e4).

Her kommer den fremmede på ny med et viktig argument for nødvendigheten av lover (og delvis ytringsfrihet) i vår tid. Vi har ingen guddommelig hyrde eller konge som besitter full innsikt og derfor vet hva som er til det beste.¹¹⁸ Vi må selv forsøke å konstruere retningslinjene for den staten vi skal leve i, og det er noe vi må gjøre sammen. Her åpnes det i høyeste grad opp for kritisk refleksjon rundt statens styre og lover og reglers utforming og bokstav. Det vil derfor virke rart å avskrive slike sammenkomster der man ser på utformingen av reglene og stadig prøver å komme nærmere det ideelle.¹¹⁹ Vi må kanskje gjøre det så enkelt at vi avviser en ren imitasjon av det sanne styresett, men vi trenger ikke derfor avskrive all inspirasjon fra dette.¹²⁰ En gunstig måte å etterligne det sanne styresett på, vil være å åpne opp for den positive innflytelsen fra den kunnskapen og innsikten som faktisk finnes i den aktuelle staten. Grunnpilaren vil være fornufts- og erfaringsbaserte lover, og de vil revideres og anvendes ut fra fornyelse og forøkelse av kunnskaper, innsikter og erfaringer man gjør seg. Et viktig poeng er at folket ikke skal føle seg fremmed for lovene, men føle at de i utgangspunktet er fornuftige, og kunne stole på at de forvaltes på en god måte. Márquez mener at folk flest ikke har forstått at statsmannskunsten ikke er som alle de andre kunstene, dette fordi sann statsmannskunst nødvendigvis må vite hva som er det beste i hvert enkelt øyeblikk og tilfelle, også med hensyn til det rettferdige. Dette er ikke innbakt i de andre kunstene, og derfor står statsmannskunsten over dem og må vurdere når hver enkelt skal anvendes. Den fremmede har vist at den sanne statsmanns kunnskap ikke kan skrives ned i regler – noe folket tror den kan – fordi en fast regel ikke er tilpasset enhver situasjon, og ikke minst: Den er ikke tilpasset forandring (plt.294a10-b6). Dette burde igjen insinuere at man både trenger nedskrevne lover av almen karakter, og personer med innsikt og dømmekraft som kan ta vurderingene i enkelttilfellene (med et blick på loven).

¹¹⁸ Også i alderdomsverket *Lovene* aktes kunnskapen høyest: “Ingen lov eller forordning kan male seg med kunnskap, og det er ikke riktig å la fornuften være underordnet eller kommandert av noe annet, den må være overordnet alle ting dersom den skal være virkelig sann og fri slik dens natur tilsier. Men dette opplever vi aldri nå til dags, unntatt i meget beskjeden grad, derfor må vi ta til takke med det nest beste, forordninger og lover, som nok kan overvåke og holde øye med det meste, men ikke kan strekke til over alt” (L.875cd).

¹¹⁹ “‘Legislation’ includes both the theory of legislation and enactment – knowledge of what is important and necessary for sound legislation and the application of that knowledge in the enactment of laws” (Hall 2007: 44).

¹²⁰ “If the law is able to accommodate a Socratically self-aware inquiry into the best practices for the care of human beings in cities (that is, an inquiry that is aware that it does not know, thought it aspires to know the things that a true statesman would know) without undermining its own authority, the Stranger hints, then it may be possible to steer a course between the Scylla of conservatism and the Charybdis of blind innovation that might lead to incrementally better law, that is, law that is changing, if cautiously, to adapt to the ever new circumstances faced by the city” (Márquez 2006b: 30).

5.3 Skillet mellom sofisten og statsmannen

Den sanne statsmann må ses i motsetning til sofistene som påstår å besitte en kunnskap som i virkeligheten kun kan tillegges nettopp en sann statsmann. For å nærme oss essensen av statsmannen må vi inn på de kvalitative aspektene ved hans virke. Dette vanskeliggjøres av en rekke skikkelser som ligger tett opp til statsmannen, både med hensyn til virke, ansvarsområder, påståtte egenskaper og makt. Det vil derfor være gunstig, for ikke å si nødvendig, også å betrakte ham i forhold til de andre størrelsene; for eksempel i forhold til sofistene slik den fremmede og unge Sokrates gjør mot slutten av dialogen. Vi må da ha klart for oss hva som utgjør essensen i sofistenes virke, for så å kunne distingvere deres virke fra den rette statsmannskunst. Platon tar for seg en rekke tilstøtende kunster som så plasseres i forhold til statsmannen. Det er åpenbart at en forståelse av statsmannens virke ikke kan tilegnes utelukkende ved et blikk for ytre egenskaper (som i de fem første definisjonsforsøkene i *Sofisten*) og karaktertrekk. En deskriptiv beskrivelse er ikke nok. I *Sofisten* kommer det også en advarsel mot å dele opp alt for mye og å betrakte ting isolert:

det å forsøke å sondre alt fra alle ting er ikke bare dårlig skikk og bruk, men dessuten tegn på manglende dannelselse og ufilosofisk (sph.259d9-259e2). Den fullkomne utslettelse av all mening består i å avsondre hver ting fra alle andre. For påstanden oppsto for oss ved formenes flettverk [διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.] (sph.259e4-6).¹²¹

En stat styrt av lover kan rettferdiggjøres i det den innser sine begrensninger. Den trenger en Sokrates som kan bringe ignoransen frem i lyset, slik at ikke staten og borgerne ødelegges av innbilt viten. Det gjelder å skille statsmennene (de som søker å styre i henhold til lover) fra de verste sofistene (plt.291c) som imiterer det rette regimet. Griswold hevder at hele delen om lover har dette som formål. Det er da nødvendig å ha sofistjakten friskt *in mente*; her fanget man nemlig sofisten og avslørte ham som en som befattet seg med det ikke-værende. Han fremstilte det ikke-værende som værende, og viste seg kun å etterligne. Sofistene diskuterer alt, og anses som kyndige i det de diskuterer. De har også disipler nok som tror på deres påståtte viten. Sofisten regnes for å være i besittelse av en innbilt eller tilsynelatende viten om alt; men han er ikke i besittelse av selve sannheten (sph.233c). Sofisten påstår å kunne skape alt med kun én kunst (sph.233d). Han kan ikke skape alt (forstått som virkelig), derimot kan han tenkes å etterligne. Malerkunsten trekkes frem som den kunst hvormed man kan

¹²¹ Se Ackrill (1971a og b) for denne passasjen og formenes flettverk

frembringe bilder av de virkelige ting.¹²² På dette vis kan unge uerfarne mennesker falle for sofistens bilder når han viser dem på avstand. Han kan således innbille dem at han med stor letthet kan frembringe hva han enn lyster (sph.234b).

Forventer vi ikke at det for dem finnes et annet fag, en kunst med ord, som kan forhekse de unge som fortsatt står fjernt fra de virkelige ting, slik at man ved å vise dem med ord gjennom øret avbildninger av alle ting kan få dem til å synes at det snakkes sant, og at den som snakker, er den viseste av alle i alt? (sph.234c).

Slik er sofistens virke. Meninger kan forandres; det som før syntes stort kan plutselig synes smått. Det er klart at sofisten må være en taskenspiller, en etterligner av de virkelige ting (sph.234e).

5.3.1 Etterligning

I *Sofisten* finner de to typer etterligningskunst: “Den ene jeg ser i den, er den avbildende kunst [τὴν εἰκαστικὴν]. Denne forekommer hovedsakelig når noen lager det etterlignede produkt etter forbildets proporsjoner i lengde og bredde og dybde, og dessuten gjengir de korrekte fargene” (sph.235d). På den andre siden kan man ta avskjed med sannheten og ikke med sine bilder¹²³ fremstille “de virkelige proporsjoner, men de som ser vakre ut, etter å ha tatt avskjed med sannheten” (sph.236a). Denne vil de da kalle illusjonskunst (φάντασματα): “Men hva skal vi kalle den fremtoning som, på grunn av sin uheldige plass, synes å ligne det vakre,¹²⁴ men som, dersom noen får tak i så gode plasser at han kan se skikkelig, ikke engang vil være lik det den gir seg ut for å ligne?” (sph.236b). For å kunne plasserer sofisten riktig, må de også kunne omtale det som ikke er, men som synes å være. Det viser seg senere at sofisten bedriver etterligningskunst av typen illusjonskunst (se sph.266d-267a). Hva betyr det da når det i *Statsmannen* uttales at de verste sofister styrer etter lover? Er det da etterligninger av statsmannskunsten som bare er illusjonsmakeri og som derfor er langt fra det gode?

Det er en misforståelse å tro at lover er identiske med sofisteri, selv om det er de menneskene som er i posisjon i en lovstyrt stat, som i *Statsmannen* henges ut som sofister. Det er disse som

¹²² Og gi det avbildete det samme navn som den virkelige tingen og således få folk til å tro at man har fremstilt tingen selv.

¹²³ “The image of the angler (e.g., a snapshot), captures all the visible parts of ‘angling’ as a practice, but cannot guarantee that they are properly arranged in every circumstance faced by actual anglers. If the image did preserve the proper measure of all the parts in every circumstance, this would constitute a mark of knowledge” (Márquez 2006b: 8).

¹²⁴ Slik tyrannen kan synes å ligne hyrden.

skaper loven som et bilde av visdommen. Men dersom de etterligner slik sofisten i *Sofisten* gjorde, altså som illusjonskunst, så kan ikke de lovene disse skaper være synderlig gode. Men dersom de faktisk vet noe¹²⁵ om det de lager lover om, og således forsøker å avbilde et godt forbilde, så kan det bli greie lover.¹²⁶ Sofisten er han som imiterer ut fra hvordan ting *fremtrer* for ham snarere enn å undersøke hvordan det faktisk forholder seg. Han kommer aldri så langt som til å undersøke hvorvidt oppfatningen er sann eller falsk, og kommer således aldri til kunnskapsstadiet. Det overfladiske og tilsynelatende er nok. Sofisten kan nok se en skjønn enkeltting, men ikke det skjønne i seg selv, og kan derfor ikke gjøre rede for hvorfor en gjenstand er skjønn.

Felles for alle som virker i disse bystatene uten at de har kunnskap, er at de må avskrives som usanne statsmenn, de er snarere mytterister. De setter opp de største avbilder og fungerer selv som slike avbilder siden de fremstår som løgnhalser, sjarlataner og som de verste av alle sofister (plt.303b8-c5).

Det er helt riktig at vi kan avskrive dem som usanne statsmenn. Men vi må samtidig spørre oss om de som faktisk virker i bystatene påstår at de har en kunnskap de ikke har. Ut fra argumentasjonen tidligere i dialogen er det ikke noe som med nødvendighet tilsier at de som etter beste evne forsøker å styre staten, selv om de ikke er i besittelsen av den rette innsikt, vil påstå at de besitter den. Det er i så fall et empirisk premiss som snikinnføres via andre dialoger. Noen må tross alt styre i byen, og dersom den fornødne kunnskap og innsikt skulle være uoppnåelig, er det allikevel noen som må styre. Faren er naturligvis at de ikke vet at de ikke vet (noe den eldre Sokrates gjennom hele sitt virke var opptatt av – ignoransen skulle fordrives). Dersom de som styrer i bystatene uten kunnskap er klar over at de ikke har denne kunnskapen, og deretter legger dette til grunn i sitt virke, er det uberettiget å avskrive dem som løgnhalser og sofister. Men det forhindrer ikke den fremmede fra å ta dette som utgangspunkt i sin polemisering mot alle i hans samtid som gir uttrykk for å ha kunnskap når de faktisk ikke har det.

I *Sofisten* skiller de mellom en etterligning basert på oppfatning, den såkalte oppfatningsetterligningen, og en etterligning basert på kunnskap, nemlig informert etterligning

¹²⁵ Her er det ikke snakk om å vite noe i betydningen å ha kunnskap om formene så langt det er mulig, men at det kan finnes kunnen og viten om “mindre” områder som kan være til nytte i lovgivningen.

¹²⁶ “To imitate with opinion, rather than with knowledge, means to imitate something while having an idea of what something looks like (such as an account of angling given by the Stranger), without necessarily knowing whether or not that account is true, whereas to imitate with ‘knowledge’ is necessarily to inquire into the nature of the thing itself before making an image of it” (Márquez 2006b: 10).

(sph.267e). Márquez argumenterer for at de lovene som er produkter av en undersøkende og ironisk imitasjon av visdommen, er formet av en filosofisk holdning, noe som både hjelper til med å beholde det som er bra, og forbedre det som ikke er bra nok eller utdatert. De lovene som er produktet av en meningsbasert, ironisk imitasjon er formet av en sofistisk holdning; en holdning som riktignok kan bevare, men som er ute av stand til å forbedre. For det tredje argumenterer han for at lover som er produkt av en meningsbasert og naiv imitasjon, er formet av borgernes (tilfeldige) holdninger, noe som gjør at de hverken kan bevares eller forbedres.

Lovene behandles ut fra to tilsynelatende motsatte synspunkter i *Statsmannen*; først fremstilles lovene som et verktøy statsmannen er nødt til å benytte seg av (plt.294eff), deretter som noe som er produsert av de som ikke har innsikt, men kanskje foregir å ha det (de største sofister av alle, plt.303c5). Litt mer nyansert kan vi si at på den ene siden har vi (den hypotetiske) ekspertens lover som han etterlater i sitt fravær¹²⁷ (plt.295c), på den andre siden står lovene som er laget av byens borgere i fellesskap. Sistnevnte fremstilles også på en tvetydig måte: På den ene siden er det tilfeldig nedsatte regler – uten grunnlag i praktisk erfaring og kunnskap – som så skal gjelde til evig tid (plt.298de); på den andre siden setter man seg ned i fellesskap (grunnet fraværet av ekspertise) og forsøker å komme frem til best mulige lover (plt.301e). De to fremstillingene av lovene kan sies å være bilder¹²⁸ på den hypotetiske ekspertens dømmekraft. Márquez (2006b) anser ekspertens regelnedskrivning for å være et “*snapshot*” av hans dømmekraft og vurderinger på akkurat dette området til akkurat denne tiden (plt.300c5-7). Ettersom dette *snapshotet* er fiksert på det partikulære er det en meget ufullstendig form for lov som kan komme ut av dette. Eksperten tillates ikke her å se frem i tid og til mer generelle eller almene tilfeller, men må holde seg til et enkelttilfelle. Dersom dette skal være den eneste loven som kan komme ut av eksperten, så er det svært begrenset hva slags nytte den kan bringe. Jeg tror ikke Platon hadde så liten tro på ekspertens evne til refleksiv lovgivning. Selv om omstendighetene nødvendigvis vil endre seg, kan man fint forestille seg en ekspert som gir lover som kan anvendes i en lang rekke tilfeller, også over tid. Naturligvis

¹²⁷ Dette illustreres også gjennom legen og treneren, men det er mange utfordringer knyttet til nedfellingene også av deres anvisninger. “If the law is understandable as this attempt to codify the knowledge of ‘best practices,’ however, then it must necessarily fail: for the kind of knowledge that could actually determine such best practices, namely the knowledge of the hypothetical statesman, would not be strictly speaking codifiable as the kind of rigid system of rules that law is” (Márquez 2006b: 30).

¹²⁸ “The law is an ‘image’ of knowledge because it is the conscious attempt to codify such knowledge in a written ‘picture;’ and it fails at this task because, like all pictures, it fails at permanently fixing the essence of knowledge to make publicly available to all” (Márquez 2006b: 16).

må anvendelsen av disse lovene ta utgangspunkt i at de ikke er skreddersydd til partikulære tilfeller, men at de skal virke rettleidende i mange saker. Dommerkunsten tilskrives en viktig plass som en hjelpekunst under statsmannskunsten. En viktig del av opplæringen vil gå ut på oppøving av evnen til å anvende skjønn og dømmekraft i appliseringen av lover og regler på enkelttilfellene.

5.4 Statsmannskunsten som en kunst av høyere rang

Når Den fremmede og unge Sokrates har utskilt alt som ikke er forenlig med statsmannskunsten står det verdifulle og beslektede tilbake, herunder feltherrens og dommerens kunst, samt den del av talekunsten som er i pakt med den kongelige kunst – den overtaler nemlig mennesker til *det rette* og virker styrende på statens anliggender. De verdifulle, beslektede kunster søkes plassert på riktig måte i forhold til statsmannskunsten. Underveis kommer de frem til at “[k]unsten som sier hvorvidt du skal lære eller ikke, skal være overordnet den vi blir undervist i” (plt.304c), på samme måte som at den “som beslutter om det skal overtales, står over den som har evnen til å overtale” (plt.304c). Retorikken står følgelig i statsmannens tjeneste og er underordnet denne. Retorikken har makt i den grad det synet den fronter vil få gjennomslag, men det synet den fronter skal i utgangspunktet være bestemt eller godkjent av en overordnet kunst, nemlig statsmannskunsten. Retorikken produserer overtalelse eller ideelt sett overbevisning hos borgerne, og vi kan lett se for oss at en borger som er overbevist om at det statens styrere velger å gjøre er det riktige, vil trives bedre som underlagt borger enn en som anser de styrende og deres prinsipper for å være galskap.¹²⁹

“Det å bestemme om man skal gå frem med overtalelse eller tvang mot en eller annen, eller om man skal unnlate å gjøre noe” (plt.304d), må høre hjemme under statsmannskunsten. Det å vite hvordan man skal gå til krig ligger under krigskunsten, mens vurderinger om hvorvidt en konflikt bør løses vennskapelig eller om man bør gå til krig er derimot noe helt annet, og hører til statsmannskunsten (plt.304e-305a). Dommeren “skal være lovens vokter og kongekunstens

¹²⁹ Den sokratiske forståelsen av τέχνη innebærer at besittelsen gjør innehaveren i stand til å gjøre godt for seg selv, og han må i tillegg kunne redegjøre for sin kunst. Dersom retorikken er en τέχνη og ikke kun κολακεία (altså en slags pseudo-techné, jf. grg.465ab) må beherskeren av den ha et reflektert og bevisst forhold til seg selv som utøver. Polos klarer ikke å redegjøre for hva hans kunst går ut på. Retorikken fremstiller seg som en ekspertise om hva som er rett og galt, men er for Sokrates i beste fall kun sakkunnskap om psykologi, og kan ikke redegjøre for forholdet mellom rett og galt eller hva som faktisk fungerer psykologisk. Sistnevnte ville også ødelagt for den selv.

tjener” (plt.305c). Det tilkommer altså ikke den sanne statsmannskunst selv å handle, men å herske over de som skal handle: De øvrige kunster skal blott utføre befalinger.

Men når det gjelder den kunsten som styrer over alle disse, og som dessuten sørger for lovene og alt som har med byen å gjøre, den som vever alt sammen på en riktig måte, om vi skal finne en fellesbetegnelse på dens makt, så er det eneste riktige å benytte navnet statsmannskunst (plt.305e).

Vi har ikke funnet en personifisering av statsmannen, men har beskrevet på hvilken måte en styrer av en stat kan utøve sin makt på bakgrunn av erfaring og skjønn til det beste for den aktuelle bystaten. *φρονήσις* blir viktig for statsmannskunsten, og evnen å bedømme når ting skal settes i verk, er avhengig av politisk klokskap: Statsmannskunsten må altså, som Griswold¹³⁰ også har påpekt, inkludere evnen til å bedømme hvilke kunster som skal utøves i byen, og hvilke kunster som er nødvendige til enhver tid. Viktig å merke seg er at statsmannen ikke har noen aktiv eller direkte styrende funksjon selv i den perfekte staten: Han setter andre til å utføre de handlingene som trengs, og betror forvaltningen av staten til ufullkomne borgere med motstridende dygder (plt.310e). Statsmannskunsten må velge ut det passende og det gode: “Og så blir de som kan være like og ulike, ført sammen til ett, og dermed skapes et verk som har en enhetlig kraft og en enhetlig fremtoning” (plt.308c). Som Aristoteles sier i *Politikken* så må “staten [...] være et mangfold [...], og det er gjennom utdannelsen det må skapes fellesskap og enhet” (1263b). Utdannelsen er likeledes viktig for Platon. Vi kan på en måte si at statsmannen delvis gjenoppstår i måten samfunnet organiseres på. Statsmannen pålegger enhver å utføre de handlinger som er nødvendige for fullføring av verket, altså den gode stat.

De undersåttene som ikke makter å tilegne seg djervhet og sindighet og det andre som er en del av dyden, men som er tilbøyelige til gudløshet og overmot og rettsløshet på grunn av en ubetvingelig, dårlig natur, dem skiller kongen seg av med ved å dømme dem til døden eller landsforvisning eller andre vanærende straffer (plt.308e-309a).

Her ser vi igjen den autoritære filosofkongen. Det er uholdbart for en sunn stat å behandle borgerne slik det beskrives over, men samtidig er det nødvendig å vise strenghet mot de som er uforenlige med statens eksistens. Dersom man ønsker å nyte godt av det å leve i en stat, må man være i stand “til å tilegne seg kunsten å leve i fellesskap med de andre” (plt.309b). For

¹³⁰ Griswold (1998: 175)

som Aristoteles sier er menneskene politiske dyr, og de kan kun blomstre innenfor en stat.¹³¹ Statsmannen skal sammenveve de ulike mennesketypene ved hjelp av slektskapsbånd. Den eneste og fullstendige oppgave for den kongelige vevekunst er aldri å la den besindige karakter skilles fra den modige og tapre, men veve dem sammen. Det skal på denne måten skapes en fin og jevn vev, og statens embeter kan betros til dem i lag (plt.310e). Statsmannskunstens objekt er mennesket, og kunsten fremstår med rette som en produktiv kunnskap. Den fremmede runder av i 311bc:

La oss kalle dette avslutningen på en kyndig sammenflettet vev av politisk gjerning når kongekunsten fører sammen det dristige og det sindige i menneskesinnene i enighet og vennskap slik at de skal leve sammen. Den skaper dermed den største og vakreste av alle vever, der alle byens slaver og frie omfattes og er sammen, og slik gjør kongekunsten byen så lykkelig som den kan bli, en lykke den aldri vil miste når den blir rett styrt og ledet.

Her på tampen av dialogen er det ikke statsmannen, men *kunsten* som bidrar til å forene de i utgangspunktet motstridende elementene i staten. Det er ikke snakk om en ensretting av menneskesinnene, men om å kombinere elementer med forskjellige fortinn og svakheter slik at helheten blir bedre enn delene.

5.4.1 Utdanning og forbedring av innbyggerne

I *Staten* var balansen mellom mot og besindighet noe av det viktigste i vokternes utdannelse.¹³² I *Statsmannen* skal statsmannen søke en sunn balanse eller blanding mellom borgere med disse egenskapene. Den fremmede legger ut om hvor galt det kan gå med de modige dersom de ikke blandes med og får impulser fra de besindige, og på samme måte med de besindige. Her stiller han igjen opp to ekstreme motpoler og viser at man trenger begge deler, om enn i begrenset omfang, og ikke bare den ene siden. Akkurat som når det gjaldt vevekunsten trenger staten den sterke og harde rennetråden representert ved de modige borgerne, og det myke islettet representert ved de måteholdne.¹³³ Det er kun sammen de to

¹³¹ Pol. 1253a2-3, 1253a16; "Det følgende er noe eget for menneskene, i forhold til de andre levende vesenene, at de alene har et begrep om godt og ondt, rettferdig og urettferdig og andre slike ting. Det er fellesskapet om disse verdiene som skaper en familie og en stat" (modifisert oversettelse).

¹³² Sammenlign plt.310d6-e3 og R.503b7-504a1 for blandingen av mot og besindighet

¹³³ Se også Bobonich (1995) for en vurdering av ordinære borgeres dygd i *Statsmannen*, og Mishima (1995) for forholdet mellom mot og besindighet.

dygdene vil berike byen.¹³⁴ Lane argumenterer for at *det eneste* den sanne statsmann gjør er å sammenveve de to mennesketypene og byen, og at det å gripe *καιρός* er en viktig del av dette.¹³⁵ Hvordan får statsmannen dette til? Utdanning av borgerne fra første stund, og på denne måten en klargjøring av materialet for vevingen, er en viktig del.¹³⁶ Det første båndet i den politiske veven, det guddommelige, er således den virkelig sanne tanken (ὁντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν) om det skjønne, det rette og det gode (plt.309c5-7). Det andre båndet er det menneskelige representert ved ekteskapet. Lane bemerker at i *Staten* skulle man holde de tre klassene ublandet, mens det i *statsmannen* er nødvendig at de blandes: “Such partially mixed individuals, united in common beliefs with their opposite numbers, constitute the best means to realization and action on the *kairos*” (Lane 1995: 283). Stylingen av staten overlates i praksis til borgerne selv, den sanne statsmanns rolle er blott å sette sammen de forskjellige mennesketypene på riktig måte. Hvordan den sanne statsmann i praksis skal gjøre dette sier hun ingenting om. Jeg tror at den betydningen de guddommelige båndene har, er at de gir uttrykk for det verdigrunnlaget borgerne har felles, og som gjør at de kan leve sammen i en stat. De guddommelige båndene nedlegger ikke regler i den enkelte, men gjør enhver i stand til å opptre som en moralsk aktør: Den enkelte har en forestilling om hva som er rett og galt, en forestilling som ikke beror på kunnskap, men noe dypere, muligens i slekt med den pre-refleksive kunnskapen enhver ble tillagt om rettferdigheten i *Staten*, i hvert fall om vi skal følge Seungs lesning (4.1).

Det den gode lovskriveren vil forsøke å speile i lovene er kunnskapen om det rettferdige, det gode og det vakre. Dette er den kunnskapen filosofkongen i *Staten* skulle være i besittelse av, og den samme som den guddommelige eller ideale lovgiveren i *Statsmannen* skal inneha. På denne måten kan lovene fremstå som et bilde av statsmannskunsten: “Hence the notion of ‘statesmanship’ serves as the logical original of which the law is an image, regardless of whether or not actual statesmen exist or even whether or not human beings can attain this knowledge” (Márquez 2006b: 29-30). Márquez henviser i denne sammenhengen til

¹³⁴ “As ‘the good, true lawgiver’ (309d), the statesman both supervises the education of the young (see 308e) and fulfills his basic function, the instilling of the ‘true opinion,’ ‘through laws’ (310a). Thus the many – including for the present, young Socrates – are given a principle for their legislation: the laws must encourage ‘likemindedness’ amongst the citizenry by striking the closest possible balance between militant and moderate dispositions and the correlative general courses of public policy” (Miller 1980: 111).

¹³⁵ Lane 1995: 281-2

¹³⁶ Lane 1995: 282

Wittgenstein (som i denne paragrafen henviser til Platons dialog *Theaitetos*), og til at noe kan være et bilde på noe annet, uten at dette annet nødvendigvis eksisterer.¹³⁷ Poenget er at selv om den fornødne innsikt ikke er tilgjengelig, kan man fint bruke både den og den sanne statsmann som forbilder i det virkelige liv.

Dersom man på noen som helst måte skal ta utgangspunkt i oppfatninger og ikke kunnskap er det strengt nødvendig at oppfatningene utsettes for refleksjon og eksaminasjon. Det er kun på denne måten man kan finne ut om de kan ha noe for seg. Selv om man ikke nødvendigvis kommer så langt at man omgjør oppfatningene til kunnskap, vil en oppfatning som står seg etter en grundig eksaminasjon stå sterkere enn en som er utforsket. *Diairesis* i kombinasjon med *paradeigma* kan være en måte å undersøke forestillinger og oppfatninger på. Denne metoden fordrer riktignok et visst nivå av de som benytter seg av den, men metoden vil uansett kunne hjelpe med å kartlegge ulike oppfatninger om ting, og på denne måten komme nærmere en riktig plassering av det man har en oppfatning om. Som vi nevnte i kapittel 4 har kunnskapen om hva som skiller statsmannen fra sofisten en annen natur en matematisk kunnskap. Et spørsmål som ikke besvares i *Statsmannen* er hvilken natur den ideale statsmanns kunnskap har i forhold til den kunnskapen som kan erverves gjennom *diairesis* i kombinasjon med *paradeigma*, og om kunnskapen fremkommet gjennom sistnevnte kan være den kunnskapen styrerne i de ufullkomne stater må søke å oppnå, og benytte seg av i sin virksomhet.

¹³⁷ Referert etter Márquez: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, (2001 [1953] part I, section 518)

6. Det muliges kunst

Gjennom alle tider har det vært vanskeligheter forbundet med å påta seg rollen som politiker, og det er få som vil ønske å gå inn i det politiske liv med mindre de har en bestemt hensikt eller visjon i forbindelse med det. Politikk er interessebefengt: Maktbesittelse forderver den frie dom, og virker i tillegg korrupperende. I politikken skal man være “klok som slangen”, og som moralen innskrenkende føyer til: “og uten svik som duene”. En moralsk politiker er ifølge Kant en “som tolker statsklokskapens prinsipper slik at de kan bestå sammen med moralen” (Kant 2002: 41). Den moralske politiker formidler mellom menneskelig og politisk rett, og de fremste egenskapene er dømmekraft og visdom. Problemet for Kant så vel som for Platon er og blir den manglende forekomst av slike egenskaper hos politikerne. I *Staten* gjøres det klart at den beskrevne idealstat ikke kan forekomme på jorden, men blott i himmelen som en idé og et ideal (R.592b), akkurat som den gjennomført rettferdige person ikke kan ha reell eksistens. Den moralske politiker spenner hesten foran kjerra; moralen skal altså dra med seg politikken og lyse opp for den. Den politiske moralist er han som spenner hesten bak kjerra; politikken kommer først og den politiske moralist danner seg en moral etter omstendighetene. Når hesten står bak kommer man seg selvsagt ikke fremover. Den politiske moralist smir seg en moral slik at denne blir til fordel for politikeren selv her og nå. Den som er opphengt i interesser ser ikke klart, og om styrerne ikke oppnå sann innsikt, kan de vanskelig styre staten fullkomment moralsk. En del av Platons kritikk av demokratiet kan tilskrives politiske moralister.¹³⁸

I *Statsmannen* sammenligner den fremmede og unge Sokrates først den ideale statsmann med en guddommelig hyrde. Et problem som oppstår i forlengelse av dette er at mennesket ikke lenger kan få en guddommelig styrer – vi er nødt til selv å organisere og styre vårt samfunn. Sann kunnskap kan kun innehas om det absolutt værende, og da det absolutt værende er evige størrelser som ikke undergår forandring, vil ikke denne kunnskapen være relevant for en statsmann som skal forholde seg til en verden som jo nettopp er underlagt forandring. Vi har derimot sett at statsmannen kan og må tilegne seg evnen til å bedømme ting opp mot det rette mål uten å være avhengig av *bestemte* regler for dette. Statsmannen må beskjeftige seg med enkelttilfeller og ting som er under tilblivelse eller forandring; den sansbare verden er

¹³⁸ Se Wallach (2001)

konstant fluktuerende, og nettopp derfor kan det ikke finnes almene lover som “tar” enkelttilfellene. Med andre ord; i tillegg til loven kreves en dømmekraft skjerpet ved erfaring.¹³⁹

6.1 De mest levelige styreformer – hva er mulig i praksis?

Er det egentlig rart, Sokrates, at det oppstår og fortsatt vil oppstå mange dårlige ting i disse styringsformene når de nå engang er tuftet på lovens bokstav og samfunnets skikker og ikke på innsikten når det skal handles? Det er jo ellers åpenbart at alle andre kunster ville rast fullstendig sammen om de skulle hatt det på denne måten? Er det da ikke snarere beundringsverdig hvor sterk en by faktisk er? (plt.301e6-302a6).

Den fremmede viser i sitatet over at han anerkjenner de faktiske staters eksistens, og at de til en viss grad fungerer uten å bygge sitt politiske liv på innsikt. Gjennom den fremmedes fortelling av myten ble det klart at mennesket i vår tid selv må utvikle sine tekniske ferdigheter, åpne rommet for det politiske, samt organisere samfunnet på best mulig måte. Det ville vært bemerkelsesverdig dersom noen hadde lyktes med å opprette den perfekte staten med perfekte lover ved første forsøk. Vi kan ikke forutsette at innsikt skal kunne finnes før man søker å opprette en stat eller forme et samfunn, men man er nødt til å innrette seg så godt man kan, og ut fra de kunnskapene man faktisk er i besittelse av, og så kan man gjennom stadig kritisk revisjon forsøke å gjøre staten og lovene stadig bedre – og samtidig søke innsikt!

Så hvor, blant disse styreformene som ikke er den sanne, er livet minst vanskelig? Det er jo vanskelig overalt, men hvor er det aller mest besværlig? Det må vi undersøke, selv om det er litt på siden av det vi snakker om. Hvis da ikke alt vi gjør, er på bakgrunn av nettopp dette (plt.302b5-9).

Det gjelder altså om å finne ut under hvilke forhold det faktisk er utholdelig å leve, og det ser også ut som at dette er ganske viktig. De etterlignende statsforfatninger er åpenbart prisgitt å handle etter lover. Kongen regnes for en som regjerer etter lovene og søker å etterligne den kyndige, mens tyrannen hersker uten henblikk på lovene, og uten hensyn til folk og stat. Den fremmede ramser opp hvilke styreformer som finnes: Vi har enmannsvelde, fåmannsvelde og massenes velde. Alle kan deles i to: 1) i strid med loven og 2) i overensstemmelse med loven. Én manns herredømme er det beste hvis det er regelbundet, men det verste hvis det er regelbrytende (plt.302e). Fåmannsveldet føyer seg etter på begge punkter. Mengdens regjering er i alle henseender svak og formår ikke å utrette stort, hverken godt eller ondt (plt.303a). Når

¹³⁹ Sammenlign med Kant (1997: 5). Takk til Fredrik Nilsen for å peke på denne likheten.

den ideale statsforfatning med den sanne statsmann er utelukket, er demokratiet det beste av styreformene der lovløsheten rår.¹⁴⁰ Dette har fått en del kommentatorer til å se en oppmykning i Platons ellers så skeptiske holdning til demokrati.

Gjennom hele dialogen har vi sett at to tilsynelatende motstridende elementer settes opp mot hverandre, så som enøyd tvedeling i *diairesen* mot utfyllende fortellinger, aritmetisk målekunst mot en ikke-aritmetisk og de mange kunnskapsløse mot statsmannen med absolutt, guddommelig innsikt. Når ting settes opp mot hverandre på denne måten gjøres det ikke i en nyansert fremstilling, men ved å sette ting på spissen. På denne måten vekkes refleksjonen hos leseren, og vi må ta stilling til hva som faktisk sies og foregår i dialogen. En rekke steder er det svært tvilsomt om det den fremmede fastslår som følgene av det forrige faktisk følger, og som vi har sett, er dette i aller høyeste grad tilfellet for passasjen der man gjennomgår ulike konstitusjoner og vurderer et lovbasert styresett. Der lovene fordømmes mest er det ikke fornuftige lover som kritiseres, men regler som er nedskrevet uten hold i praktisk kunnskap og fjernt fra enhver innsikt. Det vi står igjen med er derfor et inntrykk av at lover i tillegg til å være nødvendige også er et gode for den staten som har den. Men de vil kun vedvare å være et gode dersom man evner å forvalte og benytte dem på en god måte: Kritisk eksaminasjon er nødvendig dersom de skal fortsette å være gode og relevante lover, og noen må settes til å forvalte dem med utgangspunkt i en reflekterende dømmekraft, og med et klart blikk for det rette, det passende og det gode.

Den fremmede kan synes å forfekte svært strenge straffer for brudd på loven. Dette kan være en indikator på at han faktisk har forstått noen av de viktigste mekanismene i det å leve i en rettsstat. Hvis noen velger å bryte loven, setter de samtidig alle andres frihet og deres likhet for loven i fare. Dersom man er misfornøyd med en lov, bør man heller ytre seg kritisk til den i de rette fora og følge den kantianske oppfordringen: kritiser, men adlyd! En rettsstat der lovene følges er den eneste garantien for at mennesker i en stat skal kunne velge å leve fritt innen statens rammer. Lovene sikrer trygghet og likhet. Men dette fordrer naturlig nok den tidligere nevnte fornuftige forvaltning og anvendelse av lovene, noe som ikke er så enkelt. Som Márquez også har påpekt, fungerer den politiske ekspertisen i *Statsmannen* ikke som en

¹⁴⁰ “Og om alle styringsformene skulle være i oppløsning, er det i demokratiet man lever best, men ingen ville valgt å leve der dersom det rådet orden i dem alle. I den første av styringsformene, kongedømmet, er det altså best, med unntak av den syvende. Denne er som en gud blant menneskene, den må skilles ut fra alle de andre og betraktes for seg selv” (plt.303b1-b4).

invitasjon til at filosofene skal være konger, men derimot som en standard man kan evaluere lovenes relevans, berettigelse og legalitet ut fra.

Alternativet til en lovstyrt stat er i Zeus' tid kaos (plt.300b). Klosko hører til de som mener at loven prises fordi den representerer erfaringens frukter.¹⁴¹ Jeg mener at erfaringen kan komme godt med når man skal sette ned lover i en sann statsmanns fravær, men erfaring er ikke nok i seg selv; den må benyttes i samråd med en velutviklet dømmekraft, og ikke minst må man være seg sin manglende kunnskap bevisst. Klosko har en annen lesning av distinksjonen mellom de to målekunster enn den vi går inn for. Han ser den i opposisjon til det at Platon faktisk anerkjenner et styresett basert på lover: "Something of Plato's earlier faith in objectivity survives in the *Statesman* in his discussion of the true art of measurement, which aims at an objectively rooted goal (st 284d). But this passage is an exception; it conflicts with the rule of law" (Klosko 1986: 196-7). Jeg er uenig i at noe i diskusjonen om målekunstene skulle stå i motsetning til et lovbasert styre, og mener tvert om at den målekunsten som evner å bedømme ting opp mot det rette mål nettopp er den grunnleggende egenskapen som må utvikles dersom man skal kunne styre en *rettsstat* på en god måte.¹⁴² Platon synes å være klar over at fullkommen innsikt eller sann kunnskap i det som vedrører statens styre ikke er oppnåelig for mennesket, og at man derfor må nøye seg med det nest beste – lovene.¹⁴³ Målet med lovene var at de skulle gjøre de som var underlagt dem lykkelige.

6.2 Dømmekraft som essensiell egenskap ved statens styrere

Den ideale statsmann finnes ikke, akkurat som vi ikke møter fullkomment moralske mennesker. Likevel er det lett å få øye på verdien av teorien og idealet. Etter *Statsmannen* og *Lovene* er det klart at lover er nødvendig for å sikre et relativt godt styre. En stat styrt av lover er riktignok andrevalget – den innsiktsfulle filosofkongen var førstevalget – men velges siden man ikke kan sikre innsikt og kunnskap om det nødvendige for statens styrere. For Kant er rettsstaten også den nødvendige veien å gå for å skape frihet for innbyggerne: "Menneskene

¹⁴¹ Rowe (2201, 2005) vil protestere på det. Klosko (1986: 194).

¹⁴² "Vi sa at lovgiveren må gi lover med tre siktemål: at det i staten som han gir lover for, skal herske frihet, samhold og fornuft" (L.701d). Det er klart at "[...] enhver lovgiver som er noe som helst verd, mer en noe har nettopp den høyeste menneskelige kvalitet for øye når han gir lover", dette er den fullkomne rettskaffenhet (L.630c).

¹⁴³ "Plato thus came to his final view on the necessity of law. He insisted that it was indispensable; without it we were indistinguishable from animals" (Cairns 2007: 6).

kan like lite privat som offentlig unngå rettsbegrepet, og de kan ikke driste seg til å grunnlegge politikken offentlig bare på klokskapens håndgrep” (Kant 2002: 44), det siste avvises også som urealistisk i *Statsmannen*. En lovstyrt stat med en refleksiv holdning til lovene kan også fremstå som det mest attråverdige for den gjengse borger ut fra *Statsmannen*. Men det er viktig å holde fast ved at lovene skal virke begrensende (men ikke for begrensende) på styreernes handlingsrom, og virke bremsende på hastige beslutninger som går på tvers av det man tidligere har ansett som det beste.

Hos Kant er det snakk om to typer dømmekraft. Den første er regelbundet og tar utgangspunkt i faste kategorier og forsøker så å plassere enkeltforekomster under disse. Den andre er den reflekterende dømmekraften som er individualiserende og tar utgangspunkt i den enkelte situasjon. Den er regel- og begrepsuavhengig. Estetikken evner gjennom denne å forbinde moral og praksis. Denne siden ved Kants politiske filosofi kan virke svært opplysende for distinksjonen mellom de to målekunster i *Statsmannen*, og ikke minst det med å ta utgangspunkt i faktiske tilfeller (og så se hen mot det almene) når man skal treffe viktige beslutninger innen det politiske. Det er åpenbart at en reell forekomst av den innsiktsfulle statsmann avvises i *Statsmannen* og at intet menneske vil kunne tilegne seg nok kunnskap til å kunne styre slik den guddommelige hyrde i Kronos’ tid kunne gjøre. Andre egenskaper kommer inn, og klokskap (φρονήσις) og evnen til å bedømme når noe er passende (καίριος) er blant de mest sentrale her.

I *Staten* gis det en utførlig beskrivelse av idealstaten og det utdanningssystem som må finnes i den. Her vektes de nødvendige egenskaper hos de øverste klassene, og veien mot innsikt som må ligge til grunn for rett handling skisseres. I *Statsmannen* er det ikke innsikt i det værende som skal ligge til grunn for statens styrere. Innsikt i denne verden er ikke oppnåelig, da den forandres hele tiden. Likevel fastslås det tidlig at statsmannen besitter en kunnskap, og det er for denne snarere enn for tittelen vi skal kjenne ham. Vi har nå sett at den sanne statsmann ikke er å forstå som en historisk eller reell skikkelse, men snarere som et forbilde, slik idealstaten er et forbilde i *Staten*. Sann kunnskap om det absolutt værende (det uforanderlige) synes ikke oppnåelig for et endelig intellekt i *Statsmannen* – i *Staten* finner vi heller ingen oppskrift på hvordan denne innsikten skal oppnås, det gis kun antydninger om at det er via dialektikken. Sann kunnskap om formene avvises ikke som umulig i *Statsmannen*, men siden en statsmanns objekt ikke er uforanderlige og evige størrelser vil ikke denne kunnskapen være tilstrekkelig, enn si relevant. Vi må distingvere mellom den sanne statsmann og statsmannskunsten: Den sanne statsmann kan ikke forekomme i vår tid, men

statsmannskunsten kan det i mer eller mindre vellykket grad. Ingen kan besitte all den kunnskapen og alle de egenskapene som må til for å være en sann statsmann, men vi kan fint tenke oss noen som kan besitte deler av den, og som ved å være bevisst på hva han ikke kan, og hva han mangler kunnskap i (han er altså ikke ignorant) allikevel kan tenkes å styre på en god måte. Statsmannen må nemlig også ta hensyn til erfaringen, samt bruke dømmekraften aktivt. Evnen til en god bruk av dømmekraften er ikke medfødt, men må oppøves gjennom bruk. Selv om Platon ikke umiddelbart synes å ha så stor tillit til vanlige borgeres dømmekraft bør vi ikke avskrive den helt, men i tråd med Kant, Arendt og Beiner åpne opp for den rolle dømmekraften kan spille når den ønskede kunnskapen ikke er for hånden:

If the faculty of judgment is a general aptitude that is shared by all citizens, and if the exercise of this faculty is a sufficient qualification for active participation in political life, we have a basis for reclaiming the privilege of responsibility that has been prized from us on grounds of specialized competence (Beiner 1983: 3).

Ethvert samfunn vil stå overfor et veivalg og en avveining når det kommer til hva skags forfatning man ønsker, og hvordan makten skal sikres eller fordeles. Som det også fremkommer i *Stasmannen* er det i utgangspunktet to ytterpunkter: På den ene siden står den guddommelige statsmann som står over enhver lov, og som handler utelukkende ut fra hva som er det rette i hvert enkelt tilfelle. På den andre siden en stat som er kneblet av sine altomfattende, uforanderlige lover. Det første alternativet, som ikke er realiserbart i vår tid grunnet mangelen på en guddommelig styrer, kan i en modifisert utgave tenkes styrt enten av en, få eller de mange. I det første tilfellet vil veien til tyranniet være kort, i det andre vil pengemakten rå og skalte og valte med den vanlige borger. I det siste tilfellet vil beslutningene som treffes være mer eller mindre tilfeldige ut fra hvem som foreslår ting, og hvordan avstemningens utfall blir. Det vil ikke finnes noen instanser eller reguleringer som kan sikre at staten får en positiv utvikling, eller at borgernes interesser faktisk ivaretas gjennom de beslutningene som fattes.

Vi har nå sett hvordan en sunn stat er avhengig av lover så vel som dømmekraft for å kunne fungere godt. Selv om sann innsikt ikke synes å være rett om hjørnet, skal man ikke avskrive muligheten for at man en gang kan tilegne seg denne, og følgelig må det legges til rette for kritisk refleksjon og eksaminasjon i statene. Et samfunn som styres ved hjelp av lover kan ofte stå i fare for å binde seg selv og etterkommerne *for mye* ved hjelp av disse lovene. Lovene utgjør i utgangspunktet et stabilt fundament, men det kan bli for mye av dem, og de kan bli for spesifikke slik Platon har latt den fremmede vise oss. Rettsstatens selvbinding vil uunngåelig legge begrensninger for ettertiden, så det er viktig å forholde seg til i hvilken forstand stater

kan bindes av sine egne lover.¹⁴⁴ Bindingene må ikke være for absolutte, slik den fremmede har fremvist for oss, og de må heller ikke være for svake. Det vil alltid finnes en spenning mellom statens selvbinding i form av lov, og politikerens ønske om stadig større handlingsrom. Forholdet mellom rett, etikk og politikk er av største betydning; de har vært sitt domene, men grensene er flytende og det er noe enhver samfunnsaktør må være seg bevisst.

¹⁴⁴ Jf. Slagstad (1987: 165).

Litteratur:

Tekstutgaver som er benyttet i oppgaven:

Platonis Opera, (Duke, E. A) bind I, Oxford University Press, 1995

Platon, Samlede verker, (red. Ø. Andersen) bind I, III, V, VI, VIII, Vidarforlaget A/S, Oslo, oversettere i parentes:

(Amadou) *Statsmannen*, Vidarforlaget A/S, Oslo 2004

(Andersen) *Gorgias*, Vidarforlaget A/S, Oslo 2006

(Andersen) *Kriton*, Vidarforlaget A/S, Oslo 1999

(Eide) *Lovene*, Vidarforlaget A/S, Oslo 2002

(Emilsson og Løkke) *Sofisten*, Vidarforlaget A/S, Oslo 2004

(Mørland og Frost) *Staten*, Vidarforlaget A/S, Oslo 2001

(Rabbås) *Theaitetos*, Vidarforlaget A/S, Oslo 2004

Plato: Complete works, (red. J. M. Cooper) Hackett Publishing Company Inc, Indianapolis 1997

(Rowe): *The Statesman*, Hackett Publishing 1997

Øvrig litteratur

Ackrill, J. L (1971a) "Plato and the copula: *Sophist* 251-259" *Plato I* (red. G. Vlastos), Macmillan, London, s 210-22

----- (1971b) "ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ" i *Plato I* (red. G. Vlastos), Macmillan, London s 201-9

Annas, J. og Waterfield, R. (1995) *Plato: Statesman*, Cambridge University Press

Aristoteles (1999) *Etikk*, (Rabbås og Stigen) Bokklubben dagens bøker, Oslo

----- (2007) *Politikk*, (Eide) Vidarforlaget, Oslo

Bambrough, R. (1971 [1956]) "Plato's political analogies" i *Plato II* (red. G. Vlastos), Macmillan, London s 187-205

Barker, E. (1918) *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, London

Beiner, R. (1983) *Political judgment*, Methuen, London

Blondell, R. (2002) *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, UK New York

-
- Bobonich, C. (1995) "The Virtues of Ordinary People in Plato's *Statesman*" i *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum*, (red. C. Rowe) Academia Verlag, Sankt Augustin, s 313-332
- Brisson, L. (1995) "Interprétation du mythe du *Politique*" i *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum*, (red. C. Rowe) Academia Verlag, Sankt Augustin, s 349-363
- Brooks, R. O. (2007) *Plato and modern law*, (red.) Ashgate, Aldershot
- Cairns, H. (2007 [1942]) "Plato's Theory of law" i *Plato and Modern Law* (red. R. Brooks), Ashgate, Aldershot, s 3-31
- Cooper, J. M. (1997) *Plato: Complete works*, Hackett Publishing, Indianapolis
- El Murr, D. (2006) "Paradigm and Diairesis: A Response to M.L. Gill's 'Models in Plato's *Sophist* and *Statesman*'", *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, 6
- Ferrari, G. R. F. (1995) "Myth and Conservatism in Plato's *Statesman*" i *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum*, (red. C. Rowe) Academia Verlag, Sankt Augustin, s 389-397
- Gill, C. (1995) "Rethinking Constitutionalism in *Statesman* 291-303" i *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum*, (red. C. Rowe) Academia Verlag, Sankt Augustin, s 292-305
- Gill, M. L. (2006) "Models in Plato's *Sophist* and *Statesman*", *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, 6
- Griswold, C. (1998 [1989]) "Politike episteme in Plato's *Statesman*" i *Plato: Critical Assessments* (red. N.D. Smith) vol IV *Plato's Later Works*, Routledge, s 161-181
- Hall, J. (2007 [1956]) "Plato's legal philosophy" i *Plato and Modern Law* (red. R. Brooks), Ashgate, Aldershot, s 33-68
- Hesiodos (2003) *Theogonin och Verk och dagar*, (I. Björkeson) Bokförlaget Natur och Kultur, Stockholm
- Kahn, C. H. (1995) "The Place of the *Statesman* in Plato's later work" i *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum*, (red. C. Rowe) Academia Verlag, Sankt Augustin, s 49-60.
- Kant, I. (2002) *Den evige fred*, Det Norske Akademi for Sprog og Litteratur, Oslo
- (1995) *Kritikk av dømmekraften*, Pax Forlag A/S, Oslo
- (2005) *Kritikk av den rene fornuft*, Bokklubbens kulturbibliotek, Oslo
- (1997) "Grunnlegging til moralens metafysikk" i *Morallov og frihet* (Eivind Storheim), Gyldendal, Oslo
- (1991) "Theory and Practice" i *Kant - Political writings* (red. H. S. Reiss), Cambridge University Press, Cambridge, s 61-92

Kato, S. (1995) "The Role of *Paradeigma* in the *Statesman*" i *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum*, (red. C. Rowe) Academia Verlag, Sankt Augustin s 162-172

Klein, J. (1977) *Plato's Trilogy, Theaitetus, the Sophist, and the Statesman*, The University of Chicago Press, Chicago and London

Klosko, G. (1986) *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen, New York

Lane, M. S. (1995) "A New Angle on Utopia: The Political Theory of the *Statesman*" i *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum*, (red. C. Rowe) Academia Verlag, Sankt Augustin s 276-291

----- (2007 [1998]) *Method and politics in Plato's 'Statesman'*, Cambridge University Press

Márquez, X., (2006a) "Measure and the arts in Plato's *Statesman*", *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, 6

----- (2006b) "Sophistry, Law and Conservatism in Plato's *Statesman*", Paper presented at the annual meeting of the Western Political Science Association, Hyatt Regency Albuquerque, Albuquerque, New Mexico Online from http://www.allacademic.com/meta/p97511_index.html sjekket 28.10.09

----- (2007) "Theory and practice in Plato's *Statesman*" *Ancient Philosophy* vol.27

McCabe, M. M. (1997) "Chaos and Control: Reading Plato's *Politicus*" i *Phronesis* XLII, s 94-117

Miller, M. H. (1980) *The philosopher in Plato's Statesman*, Martinus Nijhoff publishers, The Hague

Mishima, T. (1995) "Courage and Moderation in the *Statesman*" i *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum* (red. C. Rowe), Academia Verlag, Sankt Augustin s 306-312

Roochnik, D. (2005) "Residual Ambiguity in Plato's *Statesman*", *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, 5

Rosen, S. (1995) *Plato's Statesman, The Web of Politics*, Yale University Press, New Haven and London

Rowe, C. (2001) "Killing Socrates: Plato's later Thoughts on Democracy", *Journal of Hellenic Studies* 12, s 63-76

----- (1995) *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum* (red.), Academia Verlag, Sankt Augustin

----- (2005) "The Treatment of Non-Ideal Constitutions in the *Politicus*: Further Considerations", *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, 5

Samaras, T. (2002) *Plato on Democracy*, Peter Lang Publishing, Inc., New York

- Sayre, K. (2005) "Excess and Deficiency at *Statesman* 283C-285C" i *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, 5
- Seung, T. K (1996) *Plato rediscovered*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham
- Skemp, J. B. (2002 [1952]) *Plato's Statesman*, Routledge & Kegan Paul, London
- Slagstad, R. (1987) *Rett og politikk, et liberalt tema med variasjoner*, Universitetsforlaget AS, Oslo
- Stern, P. (1997) "The Rule of Wisdom and the Rule of Law in Plato's *Statesman*" i *American Political Science Review*, Vol. 91, No. 2 s 264-276
- Vidal-Naquet, P. (1978) "Plato's Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 98, s 132-141
- Wallach, J. R. (2001) *THE PLATONIC political art, A Study of Critical Reason and Democracy*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania
- Weiss, R. (1995) "Statesman as epistêmôn: Caretaker, Physician, and Weaver" i *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum* (red. C. Rowe), Academia Verlag, Sankt Augustin s 213-222
- White, D. A. (2007) *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Ashgate, Abingdon
- Wyller, E. A (1968 [1972]) "The *Parmenides* is the *Philosopher*" i *Classica et Mediaevalia* 29 s 27-39
- Zuckert, C. (2005) "The Stranger's Political Science V. Socrates' Political Art", *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, 5